Partea I

TEOLOGIA DOGMATICĂ GENERALĂ SAU PRINCIPIALĂ ŞI SIMBOLICĂ

1. INTRODUCERE GENERALĂ

1.1. NUMIREA DE „TEOLOGIE DOGMATICĂ ŞI SIMBOLICĂ"

Religia creştină îmbrăţişează întreaga existenţă a omului, cu manifestările ei lăuntrice şi cu cele din afară. Căci Religia descoperită de Mântuitorul propovăduieşte un cer nou şi pământ nou, omul devenind în această transformare o personalitate nouă, care năzuieşte spre statura lui Iisus Hristos, Domnul şi Dumnezeul nostru.

În acest război văzut şi nevăzut pentru transformarea cosmosului, ceea ce crede şi mărturiseşte omul, regele creaţiei, e de o însemnătate capitală pentru destinul său supranatural. Căci de ceea ce crede depinde în cea mai mare măsură şi ceea ce face; sentimentul, voinţa şi raţiunea preced în mod natural acţiunea. Putem adăuga că nu totdeauna ceea ce gândim, dorim şi voim noi se traduce în faptă. Responsabilitatea noastră rămâne însă întreagă şi în cazul când am putut să trecem la acţiune şi în caz contrar, după cuvântul Domnului (Mt 5, 28).

De aici, nevoia cunoaşterii învăţăturii creştine. Împlinirea acestei nevoi însă nu e cerută numai de situaţia specială a teologilor sau de considerente de ordin speculativ. Ea e cerută de însăşi mântuirea noastră; e condiţia mântuirii noastre.

Dacă păgânii, cei ce n'au o Lege descoperită în chip suprafiresc, vor fi judecaţi după legea naturală scrisă în cugetele lor (Rm 2, 14, 15), noi, care ne-am învrednicit să primim lumina cea adevărată şi să aflăm credinţa cea adevărată, lăsată de Hristos lumii, prin Biserica Sa, nu ne putem mântui decât păstrându-le şi experimentându-le.

Când Sfântul Petru mărturiseşte credinţa în dumnezeirea Mântuitorului, El îl fericeşte, pentru că a mărturisit adevărata credinţă, cea descoperită de Tatăl prin Fiul şi nu născocită de oameni (Mt 16, 27).

Fericiţi sunt dar cei care ţin adevărata învăţătură descoperită de Fiul lui Dumnezeu; ei arată astfel toată preţuirea cuvenită Celui ce S'a întrupat pentru a descoperi tot adevărul mântuitor: *„Eu sunt calea, adevărul şi viaţa!"* (In 14, 6).

Această învăţătură adevărată şi singură mântuitoare a fost predicată de Biserică şi apărată cu preţul vieţii lor de mii şi mii de martiri.

Această învăţătură se propovăduieşte cu timp şi fără timp, prin predică, prin catehează, prin scrierile bisericeşti de tot felul, ba chiar şi prin slujbele sfinte, prin muzică şi pictură.

Biserica, prin slujitorii ei, a formulat această învăţătură în scurte dreptare de credinţă, atât de necesare pentru mărturisirea credinţei înainte de botez, apoi în aşa numitele simboale de credinţă din epoca patristică şi mai ales în dogme.

Cu timpul, ştiinţa teologică dezvoltându-se, a luat naştere în şcolile teologice o disciplină care expune în chip ştiinţific, speculativ şi sistematic învăţătura aceasta formulată în diferite chipuri de fiecare confesiune creştină. Această disciplină e

„Teologia Dogmatică". Atunci când această expunere s'a făcut în chip comparativ, privind paralel învăţătura celor trei mari confesiuni creştine, ea s'a numit „Teologie Simbolică".

În această primă parte, numită „Teologia Dogmatică generală sau principială şi Simbolică", vom arăta factorii care dau naştere acestei discipline, şi fazele prin care a trecut Descoperirea dumnezeiască până să ajungă la forma din manualele de Teologie Dogmatică, diluată, oarecum, pentru a putea fi înţeleasă mai uşor. După aceasta, într'o a doua parte, numită „Teologia Dogmatică specială şi Simbolică", vom expune învăţătura Bisericii creştine Ortodoxe.

1.1.1. Definiţia Teologiei Dogmatice Ortodoxe şi a Simbolicii

Ce este *Teologia Dogmatică şi Simbolică Ortodoxă*? E numele disciplinei teologice, care expune în mod ştiinţific şi sistematic învăţătura Bisericii Ortodoxe, arătând şi deosebirile faţă de învăţătura celorlalte două mari confesiuni creştine (romano-catolicismul şi protestantismul).

Propriu-zis aici avem combinate două discipline: Teologia Dogmatică Ortodoxă şi Teologia Simbolică, privită din punctul de vedere ortodox. Cea dintâi pune accentul pe învăţătura Bisericii Ortodoxe şi şi-a luat numele de la „dogme", care formează partea centrală a învăţăturii creştine. Cea de-a doua, dimpotrivă, pune accentul pe expunerea comparativă a învăţăturii Bisericii noastre şi a celorlalte două mari confesiuni creştine şi şi-a luat numele de la „cărţile simbolice", adică mărturisirile de credinţă în care e formulată învăţătura creştină şi sunt accentuate caracteristicile confesiunilor respective.

Să lămurim însă amănunţit înţelesul cuvintelor care compun titulatura disciplinei noastre.

1.1.2. Etimologia şi semnificaţia cuvintelor: A. „Teologie"; B. „Dogmatică"; C. „Ortodoxă"; D. „Simbolică".

A. „Teologie"

Despre cuvântul *Teologie* se mai vorbeşte şi la alte discipline; totuşi socotim necesare oarecare precizări în strânsă legătură cu disciplina noastră.

Originile lui se pierd în negura însemnărilor precreştine, în răstimp de milenii şi în perindarea atâtor civilizaţii pierdute, sensul lui a evoluat, schimbându-se cu totul. Astfel, de la „divinaţie", „magie" ori „filozofie", cum îl înţelegeau cei vechi, şi până la „ştiinţă despre Dumnezeu" şi – prin extensiune – „ştiinţă despre întreaga creaţie în raport cu Dumnezeu" (Λόγος περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ περὶ τῶν θείων), ori până la sensul mistic al acestui cuvânt, e o mare depărtare. De aceea este necesar să-i precizăm înţelesul în chip istorico-genetic.

a) În antichitatea păgână se vorbeşte despre „Teologie" într'un sens foarte larg de „Mitologie" şi „Filozofie". Titlul de Θεολόγος era dat poeţilor „qui etiam theologi dicerentur quonam de diis carmina faciebant"[1], cântăreţilor, marilor inspiraţi, iubitorilor de înţelepciune ca Platon şi neoplatonicii, sibilele, stoicii şi pitagoreicii... (şi această concepţie îndreptăţea pe unii dintre Sfinţii Părinţi – ca Sf. Iustin, de pildă – de a socoti

[1] Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, 14.

pe un Platon, Aristotel şi alţii drept „teologi". Bucurându-se de privilegiul unei quasi-inspiraţii dumnezeieşti şi folosindu-se şi de împrumuturi din revelaţia mozaică, ei au întrevăzut – după aceşti creştini – unele dintre tainele creştinătăţii. Aşa au putut să pătrundă până în tinda Bisericii creştine, ajungând uneori ca chipurile lor să fie zugrăvite pe sfintele lăcaşuri[2]). Stoicii chiar deosebeau trei ramuri principale ale „teologiei" lor: „theologia mythica" (adică teologia populară), „theologia physica" (învăţătura despre fiinţa zeilor: „qui, ubi et unde sint dii", şi „theologia civilis" (învăţătura despre cult)[3].

Preoţii păgâni dând oracole (Θεολογεῖν) şi ghicind viitorul după măruntaiele jertfelor şi după zborul păsărilor, cum e cazul cu „teologii" cultului imperial roman, făceau „teologie" şi erau numiţi ca atare „teologi".

Aristotel însă socotea teologia ca o ştiinţă „prefilozofică" şi deci ca o treaptă inferioară filozofiei; aceeaşi nuanţă de inferioritate i-o atribuiau filozofii naturalişti şi materialişti ai antichităţii (Thales, Anaximandru, Anaximene ş.a.), socotind lumea nu ca o „theogonie", ci ca o dezvoltare a stihiilor materiale; ca atare „Teologia" era asimilată cu „Mitologia".

O nuanţă mai apropiată de concepţia biblică era fără îndoială aceea după care cântăreţii, autorii poeziei religioase, erau, graţie „inspiraţiei" dumnezeieşti, ei înşişi pătrunşi de obiectul preocupărilor şi ocupaţiei lor, deci „teologi": „Cântă, zeiţo, mânia ce aprinse pe Ahil Peleianul, patima cruntă ce Aheilor mii de amaruri aduse", aşa începe Homer *Iliada*, arătând că nu poetul e cel care cântă, ci zeiţa care-l inspiră.

b) O concepţie asemănătoare aflăm în *Vechiul Testament* unde rugăciunile sunt în formă de imne care se cântă, în general, cu acompaniament de instrumente şi după unele melodii cunoscute – podobii. Marii maeştri ai cântăreţilor, care cântau spre lauda lui Dumnezeu şi sub inspiraţia Lui, erau socotiţi „teologi" şi însuşi David le-a închinat unii psalmi.

Putem încheia deci prin constatarea că antichitatea abuza de termenul „teolog", având o concepţie foarte largă despre el; din această pricină creştinismul manifestă oarecare rezerve faţă de acest termen.

c) Într'adevăr, în epoca creştină, termenul acesta va intra în circulaţie curentă abia din veacul al III-lea, deoarece pe de o parte avea o rezonanţă de mitologie păgână (iar creştinii accentuau cu putere caracterul istoric al Descope-ritorului şi al Descoperirii Lui) şi pe de altă parte, pentru că „entuziasmul teologilor" păgâni arăta adesea legătura cu demonii păgânilor. De aceea, constatăm la unii dintre primii didascăli creştini o preferinţă pentru termenul de „filozofie" în locul celui de „teologie".

Dar atunci când lupta împotriva păgânismului şi-a pierdut din intensitate, în urma triumfului Creştinismului, termenul de „teologie" a început să ocupe un loc din ce în ce mai proeminent, sfârşind printr'o biruinţă totală.

În veacul al III-lea avem la Origen ecoul concepţiei străvechi, potrivit căreia „teologi" sunt cei care vorbesc despre Dumnezeu, plini fiind de Duhul Sfânt, ca Moise şi profeţii în general, dar mai ales Iisus Hristos[4]. După Eusebiu al Cezareei[5], în

[2] Ca la biserica „Sfinţilor", din Capitală, la Sucevita (Bucovina) etc.

[3] Cf. Fericitul Augustin, *Ibidem*, VI, 5.

[4] Origen, *Contra Celsum*, VII, 41.

[5] Eusebiu al Cezareei, *Istoria bisericească*, I, 2, 5: ἐν ὑμνοις θεολογῶν; V, 28, 5: τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες.

veacul al IV-lea, nu numai psalmiştii, dar toţi creştinii sunt „teologi", întrucât Îi cântă imne lui Dumnezeu. Dar mai ales didascălii Bisericii sunt „teologi" fiindcă învăţau cunoaşterea adevăratului Dumnezeu.

Această învăţătură despre „teologie" presupunea, de o parte, că teologia se face „în Duhul Sfânt"[6], iar pe de alta, că ea se referă numai la Dumnezeu cel închinat în trei Feţe.

Această circumscriere o aflăm şi la teologii de mai târziu, ca Fotie (în epistola către papa Nicolae) şi e curentă la Sfinţii Părinţi (ca Sf. Grigore de Nazianz, în prima sa Cuvântare teologică).

Treptat însă termenul de „teologie" a cuprins nu numai învăţătura despre dumnezeirea lui Hristos şi a Sfântului Duh, dar şi întreaga lor „operă ad extra", şi iconomia, adică tot domeniul credinţei, laudele lui Dumnezeu şi rugăciunile către El[7]. Iar Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul îl întinde şi asupra Vechiului şi Noului Testament[8].

Astăzi, în înţelesul ei obişnuit, *Teologia* a căpătat o nuanţă intelectuală *de cunoaştere a descoperirilor Revelaţiei despre Dumnezeu* (etimologic, teologia = Θεὸς + λόγος) şi, prin extensiune, despre lucrarea Lui (inclusiv Soteriologia numită în epoca patristică Οἰκονομία), aşa cum au fost ele formulate de Biserica creştină. E vorba deci despre o speculaţie pe temeiul celor două izvoare ale Descoperirii dumnezeieşti, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

Dar în sens clasic ortodox, Θεολογία e aderenţa la Dumnezeire în forma ei cea mai înaltă, e unirea sufletului cu Dumnezeu în procesul tainicei apropieri de El. Când se zice că „îngerii teologhisesc", nu înseamnă că ei „fac speculaţii teologice", ci că „văd pe Dumnezeu": „Θεολογεῖν τὸν Γιόν, θεολογεῖν τὸ Πνεῦμα". E suprema treaptă a trăirii inefabile. „Teologi" în acest sens tainic au fost numiţi de Biserică: Sf. Ioan Evanghelistul, Sf. Grigore de Nazianz şi Sf. Simeon Noul Teolog.

Ca sens derivat, „a face teologie" înseamnă a trăi în Duhul lui Dumnezeu, în Duhul Adevărului. În acest sens, cel mai simplu creştin, care trăieşte însă ce crede, poate fi mai „teolog" decât cel mai învăţat „teolog", căci „nimic nu e mai sărac decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu"[9].

Astfel de „teologi" şi o astfel de „teologie" recomandă şi *Urmarea lui Hristos* (*Imitatio Christi*), când învaţă: „Ce te foloseşte pe tine a dogmatiza prin cuvinte înalte despre Treime, când n'ai smerenie, fără de care nu poţi să placi Treimii? Într'adevăr, nu vorbele mari îl fac pe sfânt şi pe drept, ci viaţa cea mai plină de fapte bune Îi place lui Dumnezeu. Mai bine voiesc inimă înfrântă şi smerită decât ştiinţă a hotărî apostoliceşte ce este Treimea. De ai şti pe de rost toată Biblia şi zisele tuturor filozofilor, dar ţi-ar lipsi dragostea şi darul, ce te-ar folosi? *„Deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt deşertăciuni"* (Ecc 1, 2), afară de a-L iubi pe Dumnezeu şi a-I sluji numai Lui..."[10].

---

[6] 1 Co 12, 3.

[7] Fericitul Teodoret, *Asupra Genezei*, 1 şi 9; Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, VIII etc.

[8] Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre ierarhie*, IV, V etc.

[9] Diadoh al Foticeei, *Cuvânt despre viaţa morală, despre cunoştinţă şi despre dreaptă socoteală duhovnicească*, cap. VII, în *Filocalia*, vol.I, (Sibiu, 1946), p. 341.

[10] *Urmarea lui Iisus Hristos*, I, 3; Sf. Mânăstire Neamţu, ed. a II-a (1927), pp. 17-18.

B. „Dogmatică"

Cuvântul *Dogmatică* datează din veacul al XVII-lea; iar ceea ce numim noi astăzi „Teologie Dogmatică" se numea altădată simplu „Teologie". În prima jumătate a veacului al XVIII-lea, teologii protestanţi Pfaff şi Buddeus, introduc noţiunea de „Teologie Dogmatică", apropiată de a noastră.

În cadrul disciplinei noastre, cuvântul „Dogmatică" e un adjectiv (derivat de la substantivul δόγμα); el reprezintă diferenţa specifică faţă de celelalte ramuri ale teologiei, precizând că e studiul care se ocupă cu expunerea sistematică şi ştiinţifică a dogmelor Bisericii creştine.

Dintre încercările patristice de a da o „Teologie Dogmatică", prima e faimoasa „Περὶ αρχῶν" a lui Origen, iar ultima şi cea mai celebră e „Expunerea precisă a dreptei credinţe", „Εκδοσις"sau „Εκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρΘοδόξου πίστεως" a Sf. Ioan Damaschinul. Această titulatură este şi azi valabilă pentru orice Dogmatică, căci credinţa Bisericii a fost formulată în „dogme"; de aceea, arătând ce e dogma, descriem mai ales obiectul cercetării ştiinţifice a Teologiei Dogmatice sau, pe scurt, al Dogmaticii Ortodoxe.

În sens cultic, „dogmatica" e cântarea care rezumă Teologia creştină cu privire la taina Întrupării din Sfânta Fecioară, intonată în cinstea Maicii Domnului, (la sfârşitul Vecerniei, de pildă).

C. „Ortodoxă"

A treia notă caracteristică disciplinei noastre e aceea de „Ortodoxă"; ea formează diferenţa specifică faţă de Teologia Dogmatică a altor confesiuni creştine (eterodoxe). Facem „Teologie Dogmatică ortodoxă", deci nu protestantă, nici romano-catolică.

Din punct de vedere etimologic, acest adjectiv este o combinaţie a verbului δοχέο şi a adverbului ὀρθῶς; ὀρθῶς δοχεῖν şi înseamnă a crede drept, a avea o credinţă dreaptă, o pietate dreaptă, a fi pravoslavnic, dreptcredincios. El e opus cuvântului ἑτερόδοξος (care are o altă credinţă, o credinţă străină de cea adevărată).

Romano-catolicii, în general, ba chiar unii dintre teologii ortodocşi, pentru raţiuni deosebite, socotesc că acest atribut nu se cuvine nici Bisericii Răsăritene şi nici Teologiei ei.

Cei dintâi îl socotesc uzurpat de Biserica şi teologia noastră, iar cei din urmă îl socotesc neprecis[11].

Noi însă suntem convinşi că nici o denumire nu este mai precisă şi, în acelaşi timp, mai potrivită Bisericii Răsăritene şi Teologiei ei Dogmatice. Căci ea singură ţine neclintită adevărata învăţătură creştină, rod al celor dintâi veacuri creştine. Nu există decât o singură învăţătură creştină adevărată, iar aceasta nu poate fi nici cea născocită de Reformă în veacul al XVI-lea, şi de raţionalismul protestant de azi, în care ai „quot capita, tot sensus...", şi nici aceea a romano-catolicismului, care este un rod al unirii Evangheliei cu filozofia păgână a lui Aristotel, filozofie cunoscută în evul mediu prin mjlocirea arabilor.

Adevărul trebuie mărturisit în smerenie, dar trebuie mărturisit.

---

[11] Pr. M. Celzov, în art. „Despre epitetul «ortodox» adaptat credinţei noastre", Cazan, 1907; apud A. Palmieri, *Theologia Dogmatica ortodoxa Ecclesiae graeco-russicae*, t. I., „Prolegomena", (Florenţa, 1911), p.5, nota 3.

Romano-catolicii pretind că titulatura de „ortodoxă" e uzurpată, deoarece Istoria Bisericii şi a învăţăturii răsăritene arată nesiguranţă, oscilare între doi poli, romano-catolicism şi protestantism, deci eterodoxie. Astfel, învăţătura Bisericii noastre ar fi înclinat în veacul al XVII-lea spre Luteranism, prin şcoala rusească, spre Calvinism printr'o căpetenie a ei (Chiril Lucaris), spre Romano-catolicism, prin alt patriarh ecumenic (Dositei).

Cercetătorii romano-catolici uită să amintească ceva mai grav: întreaga ierarhie superioară a Bisericii Ortodoxe a subscris odată unirea cu Roma (la sinodul din Ferrara-Florenţa) şi totuşi unirea nu s'a făcut; adevărul a triumfat, iar Biserica aceasta a rămas neîntinată. Ea, în întregimea ei, ierarhie şi simpli credincioşi, formează Trupul tainic al Domnului; şi nici un patriarh, nici o Mărturisire, nici un catehism, nici un înger din cer, cu o nouă învăţătură, nu pot forma „articulus stantis vel cadentis Ecclesiae", nu pot întina mantia de aur şi purpură, de sânge şi lumină inefabilă, cu care Iisus Hristos şi-a îmbrăcat propriul Trup pe Golgota şi pe Tabor.

Acel flux şi reflux al diferitelor curente în şcolile teologice, ca şi la unii membri ai ierarhiei, sunt recunoscute de cercetătorii ortodocşi. Frumosul studiu al Mitropolitului Greciei, Hrisostom Papadopulos, cu titlul sugestiv: *Influenţele din afară asupra Teologiei ortodoxe, mai ales de la luarea Constantinopolului,* e strălucit în această privinţă[12].

E vădit lucru că între Ortodoxia greacă şi cea rusească există unele deosebiri (dar nici una nu atinge esenţialul: dogmele şi morala); e vădit, de asemenea, că numai o mică parte dintre punctele de credinţă sunt declarate solemn drept dogme, restul rămânând sub fomă de dogme de fapt. (Dar posibilitatea altor sinoade ecumenice nu e închisă: cele cu neputinţă la oameni sunt cu putinţă la Dumnezeu!).

În sfârşit, în faţa prezumţiosului edificiu al Teologiei apusene, mereu înnoit în principiu, prin acel „Io sono la Tradizzione" al papilor (ca Pius al IX-lea), se ridică modestul templu înălţat adevărului de Sfinţii Părinţi ai primelor opt veacuri.

Unii l-ar dori mai mare, mai cuprinzător, alţii – mai strălucitor. Dar Dumnezeu aşa l-a vrut şi noi aşa l-am primit şi aşa îl vom păstra de-a pururi.

D. „Simbolică"

Cursului de „Teologie Dogmatică Ortodoxă" i s'a adăugat şi disciplina „Teologiei Simbolice", sub formă prescurtată, deoarece Teologia Simbolică este strâns înrudită cu Teologia Dogmatică ortodoxă, fiind expunerea comparată a învăţăturii de credinţă a celor trei mari confesiuni creştine (ortodoxă, romano-catolică şi protestantă), sau „ştiinţa confesiunilor", elaborată pe temeiul principalelor Mărturisiri (cărţi simbolice) şi Simboale de credinţă oficiale ale acestor confesiuni (de la care şi-a luat şi numele).

Pentru a nu ne repeta fără folos, vom reveni asupra etimologiei Teologiei Simbolice când vom vorbi despre Mărturisiri de credinţă[13].

În sfârşit, de pe acum putem spune că ceea ce formează caracteristica generală a Teologiei Dogmatice şi Simbolice ortodoxe, spre deosebire de aceea a romano-catolicismului şi a protestantismului e aceea că Teologia Dogmatică şi Simbolică

---

[12] Hrisostom Papadopulos, Mitropolitul Greciei, *Die äusseren Einflüsse auf die orthodoxe Theologie besonders seit der Eroberung Konstantinopels,* în „Procesele verbale ale primului Congres de Teologie ortodoxă la Atena, 29 nov. - 6 dec. 1936", pp. 193-208, extras.

[13] Pentru aceste paragrafe, expuse în acest capitol, vezi *Introducerile* diferitelor Dogmatici ortodoxe şi eterodoxe.

ortodoxă este eclesiologic-tradiţionalistă, în timp ce cea romano-catolică este scolastică, iar cea protestantă subiectivistă. Superioritatea Teologiei Dogmatice şi Simbolice ortodoxe reiese chiar şi din acest singur fapt.

1.2. Teologia Dogmatică şi Simbolică şi celelalte discipline teologice; Metoda şi folosul ei

1.2.1. Raportul Teologiei Dogmatice şi Simbolice cu celelalte discipline teologice

Raportul Teologiei Dogmatice şi Simbolice cu celelalte discipline teologice e văzut în chip deosebit de teologii ortodocşi şi romano-catolici în comparaţie cu cei protestanţi.

Pe când pentru aceştia din urmă exegeza biblică individuală e normativă pentru toate disciplinele – Cuvântul lui Dumnezeu adresându-se omului, care-l poate înţelege printr'o iluminare lăuntrică a Duhului lui Dumnezeu[14] –, în Ortodoxie, ca şi în Romano-catolicism, Teologia Dogmatică şi Simbolică e ştiinţa teologică normativă, coloana vertebrală a întregului sistem teologic: „Dea divinarum scientiarum".

a) Într'adevăr, punctul de plecare al dogmaticii protestante nu poate fi decât ceea ce insul singur înţelege din Sfânta Scriptură. Acest punct de plecare defectuos are rezultate atât de neaşteptate, încât adeseori dogmatiştii protestanţi sunt foarte încurcaţi atunci când trebuie să păstreze măcar o parte din învăţăturile tradiţional-creştine şi – în acelaşi timp – să accepte libertatea individuală în interpretarea Sfintei Scripturi. Astfel, teologul K. Barth, după ce arată superioritatea *exegezei biblice* asupra *Teologiei Dogmatice*, numai cu greu poate să apere acest punct de vedere în faţa rezultatelor „ştiinţei istorice moderne", adică a exegezei libere. „Înţeleg cu aceasta, scrie el, încercarea care constă în a da afară, în măsura în care e cu putinţă, din istorisirile evenimentelor trecute, tot ceea ce în aceste istorisiri e partea povestitorilor şi în a degaja ceea ce-i formează cuprinsul „real", adică ceea ce au făcut şi au experimentat oamenii. Se va încerca să se facă să iasă în relief acest cuprins, aplicând textului categoriile *relaţiei* şi *analogiei* istorice. După ele se va judeca fiecare istorisire; ele formează criteriul, sau mai curând criteriul de probabilitate după care se vor deosebi şi se vor aprecia aceste istorisiri. Se vor numi, după caz, istorie sau mit, poveste sau legendă. Dacă istorisirea nu corespunde criteriului, istoricul va vorbi de mit, de poveste, sau de legendă. În ştiinţa istorică modernă, aceştia se dedau la un calcul de probabilităţi care se sprijină pe o noţiune de adevăr cu limite foarte precise. Ideea despre Dumnezeu, care lucrează şi se manifestă în istorie, nu are loc printre categoriile acestei ştiinţe...". Concluzia acestui paragraf al marelui teolog protestant contemporan e cu totul neaşteptată după cele

[14] K. Barth, *Credo*, tradus de Pierre şi Jean Jundt, (Paris, 1936), p. 223 sq.

spuse mai sus: „Totuşi, zice el, nici o raţiune de principiu nu opreşte de a se aplica Bibliei metodele ştiinţei moderne. Biblia e şi ea un document omenesc..."[15].

Punctul de vedere ortodox este altul: Biblia e un document divino-uman încredinţat unei colectivităţi, Biserica, şi nu inşilor singuratici. Sf. Irineu şi mai ales Tertulian, în tratatul său *De praescriptione haereticorum*, au arătat că Biblia e un bun al Bisericii, de care numai ea poate să se servească cum trebuie. Această Biserică a stabilit principalele sale învăţături în dogme, pe temeiul Bibliei şi al Sfintei Tradiţii. Tratatele de Teologie Dogmatică şi Simbolică au tocmai misiunea de a expune, în chip ştiinţific şi sistematic, cuprinsul dogmelor. Interpretarea biblică trebuie să se încadreze în chip desăvârşit în învăţătura tradiţională a Bisericii expusă de Teologia Dogmatică şi Simbolică. Numai în acest caz şi-o însuşeşte Biserica şi rezultatele exegezei pot fi considerate ca ale unei ştiinţe auxiliare a Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Altfel ajungem la arbitrariul protestant care – chiar şi în cazul lui K. Barth care este considerat astăzi drept un teolog relativ tradiţionalist –, admite să se înlăture din *Credo* naşterea din Fecioară. Hermeneutica, în special, ne dă regulile de interpretare a Bibliei, aşa ca să nu cădem în greşelile interpretărilor protestante şi sectante.

b) Dintre celelalte discipline teologice se ştie că *Morala* a fost atât de strâns legată de *Teologia Dogmatică* până acum câteva veacuri, încât ambele au fost tratate împreună. Cei vechi nu despărţeau Dogmatica de Morală, ele fiind expresia acestui fenomen de osmoză a iubirii între Dumnezeu şi om (prin Dogmatică) şi între om şi semenii săi (prin Morală), în acest organism *divino-uman*, care e Biserica.

Învăţăturile creştine, oricât de înalte ar fi, rămân seci şi sterile, principii abstracte şi reci, atâta vreme cât nu sunt puse în legătură cu viaţa de dincoace şi de dincolo de mormânt. Puse în legătură cu viaţa însă, ele sunt zămislitoare de viaţă nouă, de viaţă îmbunătăţită. Aceste principii sunt expuse şi lămurite din punctul de vedere al valorii lor intrinseci şi al legăturii logice dintre ele, de Teologia Dogmatică şi Simbolică şi – din punctul de vedere al valorii lor pentru viaţa individuală şi socială – al manifestării lor prin fapte, de către Morală; cea dintâi expune principiile dependenţei omului de Dumnezeu, iar cealaltă pe cele izvorâte din libertatea luminată de Har a omului. Credinţa şi faptele bune împletesc cununa creştinului condus de învăţăturile celor două discipline.

Strânsa legătură dintre ele a arătat-o Însuşi Mântuitorul prin cuvintele: *„Nu cel ce-Mi zice Doamne, Doamne, va intra în împărăţia cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu, care M'a trimis"* (Mt 7, 21); căci adevărata credinţă e cea *„lucrătoare prin iubire"* (Ga 5, 6). În privinţa experimentării personale a tainelor expuse în Dogmatica creştină – puncte de trecere de la această disciplină la Morală –, Mitropolitul Filaret al Moscovei, autorul celebrului catehism care-i poartă numele, a spus într'o predică: „Nici una dintre tainele înţelepciunii lui Dumnezeu, nici cea mai tainică, nu trebuie să ne apară străină sau cu totul transcendentă, ci, în toată smerenia, trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplarea lucrurilor dumnezeieşti".

c) O legătură foarte strânsă există între *Teologia Dogmatică şi Simbolică* şi *Liturgică*. Slujbele bisericeşti – cu deosebire încununarea lor, săvârşirea Sfintei Liturghii – sunt principiile dogmatice în acţiune; iar misterul liturgic explicit înseamnă expunerea Dogmaticii creştine. De aceea, Ortodoxia s'a recunoscut în aceste slujbe bisericeşti,

[15] *Ibidem*, pp. 223-224.

care coboară cerul pe pământ sau îl urcă pe om la cer ca pe o „scară a lui Iacob", ale cărei trepte sunt Sfintele Taine.

d) Dogmatica şi Simbolica au acelaşi rol de îndrumător şi de păzitor al dogmelor sfinte şi față de *Omiletică* şi *Apologetică*, care, expunând atitudinea creştină în fața problemelor actuale, sau înfățişând şi apărând învățătura creştină, se sprijină pe izvorul lor comun, care e tezaurul dogmatic.

e) Raportul de dependență al *Cateheticii* față de Teologia Dogmatică şi Simbolică e dovedit în chip strălucit de cele dintâi opere catehetice creştine, printre care primul loc îl ocupă celebrele cateheze ale Sf. Chiril al Ierusalimului, a căror substanță e dogmatică.

În aceeaşi situație se găseşte lucrarea misionară, sub formă de *Misiologie* şi *Pastorală* etc., şi legiferarea canonică sau administrativă a *Dreptului*, cu aplicarea la legăturile dintre membrii Bisericii.

f) În concluzie Teologia Dogmatică fiind în centrul disciplinelor teologice, unele dintre ele au un rol de ştiințe auxiliare față de ea, aşa cum e cazul cu disciplinele exegetice şi istorice, (Exegeza, Teologia biblică, Istoria Bisericii, a Dogmelor şi Patrologia, care pun la dispoziție materialul pe care-l prelucrează Teologia Dogmatică şi Simbolică), sau unul dependent de Teologia Dogmatică, ale cărei principii rămân normative pentru toate celelalte ramuri ale teologiei creştine, unele (Liturgica) în virtutea acelei „Lex orandi, lex credendi", altele fiind practicarea principiilor date de Teologia Dogmatică (disciplinele practice), iar altele, în sfârşit, fiind demonstrarea lor (celelalte din ramura sistematică).

1.2.2. Metoda teologiei dogmatice şi simbolice

Vom arăta acum care trebuie să fie metoda Teologiei Dogmatice şi Simbolice, atât cu privire la propria-i organizare a materialului pe care-l expune, cât şi cu privire la atitudinea pe care o ia față de învățătura eterodoxă.

a) Scopul pe care şi-l propune Teologia Dogmatică şi Simbolică este expunerea ştiințifică a dogmelor Bisericii noastre. Iar când spunem „ştiințifică" nu înseamnă că efortul nostru va tinde cu toată puterea către justificarea din punctul de vedere al experienței comune omeneşti şi potrivit legilor cunoaşterii naturale a temeiurilor dogmelor creştine. Aceasta ar fi şi de prisos, şi nefolositor, deoarece domeniul dogmelor depăşeşte sfera naturalului şi ca atare şi pe a raționalului, trecând în acela al supranaturalului, întocmai ca luminile reflectoarelor care, plecând dintr'un punct minuscul, terestru, pătrund în spațiile infinite ale cosmosului, după legi care depăşesc puterea de vizibilitate normală a omului. Prin urmare, calificativul de „ştiințific" în domeniul dogmatic e în strânsă dependență de domeniul credinței.

Punctul de plecare al Dogmaticii ortodoxe în ce priveşte metoda pentru organizarea materialului e deosebit de acela al protestanților, ca şi de acela al romano-catolicilor. Cei dintâi pornesc fie de la o interpretare individuală a Sfintei Scripturi în stabilirea dogmelor, fie de la experiența comunității – filtrată prin categoriile vreunui curent filozofic, în general, cei de-al doilea pornesc adeseori de la învățături noi, adoptate de papi, decretate de sinoade, adunate „ad-hoc", şi pe care teologii le justifică post-factum.

Numai teologii ortodocşi pornesc de la învăţătura tradiţională cuprinsă în cele două izvoare ale Descoperirii dumnezeieşti, pe care o expun în lumina credinţei, călăuziţi de Mărturisirile de credinţă.

De aceea, expunerea Teologiei Dogmatice şi Simbolice nu se mărgineşte nici la înşirarea a cât mai multe texte scripturistice împrejurul unei idei – cum au făcut adeseori teologii protestanţi „biblişti" –, nici la demonstrarea interminabilă, după modelul dialecticii antice, a unei propoziţii care cuprinde un adevăr dogmatic –, cum au lucrat scolasticii în special. Ci teologul ortodox caută să expună în chip sistematic şi să lămurească învăţăturile creştine, dându-le fundamentul tradiţional necesar.

Expunerea sistematică a dogmelor înseamnă expunerea lor într'o legătură organică internă, în jurul unei idei centrale care s'o străbată ca un fir roşu de la început până la sfârşit şi nu într'o formă de mozaic, în care fiecare părticică este independentă de celelalte. Atât expunerea sistematică, cât şi lămurirea lor, poate îmbrăca uneori „haina unei filozofii". Acest lucru e îngăduit în măsura în care categoriile filozofice sunt de un real folos pentru a face mai acceptabile învăţăturile creştine, care formează elementul principal.

Dovezile care se aduc din izvoarele Descoperirii (*Noul Testament*, *Vechiul Testament* şi monumentele Sfintei Tradiţii), trebuie să fie categorice şi decisive, iar nu controversate. Se va arăta, de asemenea, că acestea nu contrazic, ci depăşesc raţiunea omenească.

În sfârşit, unii dintre dogmatişti expun dogmele în chip „kerigmatic", adică „predicatorial", insistând asupra aplicaţiilor dogmei respective la viaţă şi făcând anumite reflecţii în legătură cu ele. Această metodă are unele avantaje fiindcă face expunerea vie şi atractivă, dar în acelaşi timp aduce o confuzie între domeniul Teologiei Dogmatice şi acela al Omileticii şi Pastoralei, sau al Moralei, Filozofiei etc.

b) A doua problemă pe care o ridică metoda acestei discipline e aceea a atitudinii faţă de celelalte confesiuni creştine: Trebuie să fie irenică sau combativă, polemică? Aceasta depinde mai întâi de învăţăturile pe care le expune dogmatistul, ca şi de înclinările sale personale. În general, însă, nu trebuie să se exagereze în nici un fel în acest domeniu: nici scoţându-se în relief în chip excesiv numai părţile slabe ale învăţăturii eterodocşilor, nici trecându-le cu vederea. Critica trebuie făcută cu moderaţie şi cu argumente din autoritatea recunoscută în comun (din Sfânta Scriptură la protestanţi, la care se adaugă şi Sfânta Tradiţie, pentru romano-catolici). Iar superioritatea punctului de vedere ortodox să reiasă nu atât din slăbiciunea eterodocşilor, cât mai ales din tăria şi înălţimea propriei învăţături dogmatice.

1.2.3. Împărţirea teologiei dogmatice şi simbolice

Împărţirea Teologiei Dogmatice a variat în Ortodoxie, ea constituind un punct secundar în ansamblul problemelor pe care le ridică această disciplină.

Iată câteva tipuri de împărţire:

a) Cea mai veche e cea folosită pentru prima dată de Mitrofan Critopulos în Mărturisirea sa de credinţă şi anume în două părţi: Θεολογία ἁπλὴ (Teologia simplă) şi Θεολογία οἰκονομικὴ (Teologia mântuirii). În prima parte, Mitrofan Critopulos trata despre Dumnezeu în Sine şi în raportul Său cu creatura; în a doua parte vorbea despre persoana şi activitatea Mântuitorului, despre Har şi Taine şi despre Eshatologie. Macarie al Moscovei a urmat această împărţire.

b) Teofan Procopovici a făcut altă clasificare, tot în două părţi: în cea dintâi trata despre Dumnezeu în Sine („De Deo ad intra"), iar în cea de a doua despre lucrarea Lui în afară („De Deo ad extra"), punând în această parte tot ce se referă la raportul lui Dumnezeu cu creatura. Fiind mai logică, această împărţire a fost adoptată de mai toţi dogmatiştii ortodocşi, printre care îi citãm pe Silvestru de Canev, Comoroşan, Iosif Olariu.

c) Mitropolitul Irineu Mihălcescu a împărţit studiul Teologiei Dogmatice într'o parte generală şi într'o parte specială. Partea generală sau filozofică e identică cu Teologia Fundamentală, vorbind despre religia creştină în ansamblul celorlalte religii, despre Revelaţie, despre izvoarele ei, despre criteriile Revelaţiei şi despre argumentele raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu.

În cursurile pe care le profesa la Facultate, punea în această parte şi capitolul despre Dumnezeu, pe care, însă, în manualul său de Teologie Dogmatică, l-a trecut în partea a doua, înaintea capitolului „Despre Sfânta Treime", începând cu el „Dogmatica specială".

Deşi e logică, această împărţire nu se mai poate face azi, căci ceea ce cuprindea „Dogmatica generală" în cursurile Mitropolitului Irineu Mihălcescu formează domeniul Teologiei Fundamentale sau al Apologeticii.

Asemănătoare cu a lui Critopulos e împărţirea teologului Hr. Andrutsos. El deosebeşte două părţi în Teologia Dogmatică: „Premizele mântuirii în Hristos" (cuprinzând învăţătura despre Dumnezeu unul şi întreit, despre creaţie şi providenţă, despre lume şi om) şi „Mântuirea în Hristos" (cuprinzând învăţătura despre persoane şi lucrarea Lui mântuitoare, condiţiile mântuirii şi Eshatologiei).

d) Noi am adoptat altă împărţire, tot în două părţi: în prima parte dăm noţiuni introductive la Studiul Teologiei Dogmatice; ea se numeşte Partea generală sau principială a Dogmaticii şi Simbolicii; iar în partea a doua expunem chiar acest studiu. În felul acesta, după o introducere de orientare generală în ansamblul celorlalte discipline şi a celorlalte confesiuni, arătăm, în nouă capitole, obiectul acestui studiu, specificul cunoaşterii lui, mijloacele de exprimare ale cuprinsului dogmelor, izvoarele Teologiei Dogmatice şi Simbolice, călăuzele ei, principiul ei subiectiv (credinţa), rostul ei în cugetarea şi ştiinţa teologică, în Biserică, sfârşind cu un rezumat. După această parte principială, generală sau formală, urmează a doua, un curs complet asupra principalelor probleme ale Teologiei Dogmatice şi Simbolice.

1.2.4. Necesitatea teologiei dogmatice şi simbolice

Nevoia studiului Teologiei Dogmatice reiese din însuşi cuprinsul ei: expunerea sistematică şi ştiinţifică a învăţăturii creştine, care răspunde într'o formă circumscrisă de Descoperirea dumnezeiască încercărilor omeneşti de a pătrunde tainele vieţii de dincoace şi de dincolo de zarea acestei lumi.

Se cunoaşte năzuinţa neostoită a omului de a căuta răspuns marilor probleme ale vieţii şi morţii, ale originii şi scopului creaţiei văzute şi nevăzute: „πάντες οἱ ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύτει" („Toţi oamenii au din natură o dorinţă de cunoaştere")[16].

[16] Aristotel *Metafizica*, I, 1.

Acest dor nestins nu poate fi potolit de speculaţiile filozofiei omeneşti: „Das wir nichts wissen können, das will mir schier der Herz verbrennen" („Că nu putem şti nimic, aceasta-mi pârjoleşte inima" a zis Goethe în „Faust"[17]). Dimpotrivă, vitalitatea învăţăturii evanghelice a arătat-o Mântuitorul în cuvintele în care pune în paralel pământescul cu aparenţa lui de necesitate absolută şi cerescul cu aparenţa lui de lucru nefolositor şi chiar prisositor: *„Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu"* (Mt 4, 4); *„Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh şi viaţă"* (In 6, 63).

Nevoia Dogmaticii mai reiese şi din scopul suprafiresc al Descoperirii dumnezeieşti cuprinsă de ea. Dogmele, adevăruri în aparenţă teoretice, dobândesc şi o aplicare practică pentru cei care văd în ele normele unei vieţi morale, generatoare de sfinţenie, devenind astfel normatoare nu numai pentru cugetare şi credinţă, ci şi pentru fapta morală.

În acest sens, învăţături eminamente teoretice (Sfânta Treime, Întruparea, păcatul strămoşesc etc.), devin izvoare de viaţă sfântă. Iată de ce Însuşi Mântuitorul a spus: *„Viaţa veşnică aceasta este: ca să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu, şi pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis"* (In 17, 3).

Cel ce recunoaşte că Iisus este calea, adevărul şi viaţa (In 14, 6), vede în El omul ideal, pentru că este Dumnezeu întrupat şi-şi conformează viaţa după a Lui, năzuind să devină o adevărată personalitate creştină, căutând adevărul în smerenia şi iubirea creştină.

Această disciplină îşi are de altfel străvechi izvoare în polemica doctrinară inaugurată chiar în veacul apostolic şi continuată cu atâta strălucire de Sf. Irineu, Sf. Hipolit, Sf. Atanasie cel Mare, Fericitul Augustin, în catehezele şi motivele speculative care au înflorit în marile opere ale epocii patristice, ca şi în expunerile de ansamblu ale învăţăturii creştine din toate timpurile[18].

Teologia Dogmatică nu face altceva decât să continue lucrarea acelora care au dat odinioară un veşmânt accesibil şi acceptabil adevărurilor creştine în faţa contemporanilor lor, „făcându-se tuturor toate"[19].

Căci altfel gândim şi altfel învăţăm decât înaintaşii noştri, alta fiind mentalitatea noastră şi altele problemele pe care creştinismul trebuie să le dezlege astăzi: vorbim limba timpului nostru, iar limba se schimbă, fiindcă preocupările se schimbă: „Quidquid recipitur, modo recipientis reciptur...".

În această evoluţie, Dogmatica devine un ghid necesar şi nicidecum un instrument de apăsare a conştiinţelor[20]; ea apără de alunecări de la calea cea dreaptă, lămurind punctul de vedere autentic creştin, îl dovedeşte şi-l expune în chip sistematic[21].

La aceste consideraţii de ordin oarecum practic asupra necesităţii Teologiei Dogmatice adăugăm încă una de ordin mai mult teoretic.

---

17 Iacob Biltz, *Einführung in die Dogmatik*, 1935.

18 Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott – Dogmatik*, Zürich, 1948, p. 104.

19 *Ibidem*, p. IX, Vorwort; cf. p. 79.

20 Rev. Francis J. Hall, *Theological outlines*, revizuite de rev. Frank Hudson Hallock, Londra, 1935, p. 16.

21 Dr. Johannes Peter Junglas, *Die Lehre der Kirche, Eine Laien Dogmatik*, Bonn, 1936, p. 21 sq.

Filozofi ca Boutroux[22], E. le Roy[23], P. Ortegat[24] etc., au arătat strânsa legătură între gândire şi acţiune: gândirea e propulsoare de acţiune, iar acţiunea e generatoare de gândire. „Ceea ce vezi şi gândeşti nu e independent de ceea ce faci"[25]. „În acţiune se determină şi se realizează adevărul. Adevărul şi viaţa coincid cu atât mai strâns, cu cât e vorba de un adevăr mai adânc şi de o viaţă mai reală..."[26].

„Dogma cuprinde un element teoretic. În duhul însuşi, slova e în potenţă. Or, e natural şi folositor ca slova să fie scoasă în relief şi dezvoltată"[27].

Evident că s'au formulat şi unele obiecţii – de ordin teoretic – faţă de Dogmatică, mai ales în lagărul protestant. Le vom expune în treacăt:

S'ar putea obiecta Teologiei Dogmatice în primul rând că e un studiu speculativ prin excelenţă, pe când creştinii sunt oameni de acţiune – soldaţi a căror credinţă e armura în războiul cel văzut şi nevăzut (Ef 6, 10-17), colaboratori ai lui Dumnezeu (1 Cor 3, 9), care lucrează din răsputeri pentru zdrobirea lanţurilor robiei şi pentru eliberarea firii de deşertăciunea la care a fost supusă (Rm 8, 20), în conformitate, de altfel, cu năzuinţele veacului nostru, de solidaritate şi de experienţă.

Mergând pe această cale, Tomy Fallot[28] face o deosebire între cugetare şi cugetare sistematică, admiţând-o pe cea dintâi şi înlăturând-o pe cea din urmă, sub motiv că cea dintâi împlineşte acţiunea bună, pe când cea din urmă nu face decât să reiasă din ea şi nu ajută, prin urmare, la împlinirea destinului creştinului.

Repetăm aici ce spune însă în privinţa raportului dintre dogme şi trăire un mare ierarh al Bisericii Ortodoxe şi o autoritate în materie, Filaret al Moscovei: „Nici una dintre tainele înţelepciunii lui Dumnezeu, nici cea mai tainică, nu trebuie să ne pară străină sau cu totul transcendentă, ci în toată smerenia trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplarea lucrurilor dumnezeieşti"[29].

Deci Dogmatica ajută la desăvârşirea creştinului, transformându-l după modul divin prin expunerea dogmelor. Nu se poate despărţi domeniul cugetării, reflecţiei, deci al teoriei, de credinţa vie, care e supunere şi comuniune ce ia naştere în realitatea unei întâlniri a omului cu Dumnezeu[30].

O altă obiecţie e că Dogmatica face aridă, subtilă, teoretică şi abstractă expunerea vie, înviorătoare, a Cuvântului lui Dumnezeu, intelectualizându-l în primul rând, printr'o „sistematizare brutală şi o analiză nemiloasă" şi „falsificând" astfel spontaneitatea Evangheliei[31]. Un scriitor profan cercetând *Summa* lui Toma de Aquino a

---

22 Emile Boutroux, *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, a 80-a mie, Paris, 1925, p. 286 etc.; *Morale et Religion*, Paris, 1925, pp. 19-23 etc.

23 E. le Roy, *Le problème de Dieu*, Paris, 1929, pp. 308-309 etc.

24 Paul Ortegat, *Philosophie de la Religion*, Paris, 1938, p. 224 sq.

25 E. le Roy, *op. cit.*, p. 309.

26 E. Boutroux, *Morale et Religion*, p. 23.

27 Emile Boutroux, *Science et Religion*, p. 286.

28 Tomy Fallot, *Le livre de l'Action bonne*, ed. a V-a, Paris, 1924, p. 33.

29 Cf. Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 6.

30 Obiecţie înlăturată chiar de E. Brunner, care o formulează, *Op. cit.*, p. 9.

31 *Ibidem*, pp. 7-8.

exclamat: „Ce extraordinar de complicată... şi când te gândeşti că toată aceasta a ieşit din Evanghelie, care e atât de simplă!"[32].

Putem aminti însă şi de cuvântul Domnului: *„Te laud pe Tine, Părinte, Doamne al cerului şi al pământului, că ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi le-ai descoperit pruncilor"* (Mt 6, 25).

La această obiecţie răspundem că e greşit să se compare şi să se pună în opoziţie Biblia cu Dogmatica. Disciplina aceasta nu caută sub nici o formă să ia locul Descoperirii dumnezeieşti, ci dimpotrivă, ea îşi găseşte temeiul, mândria şi raţiunea existenţei ei, chiar în această Descoperire.

Se mai arată că Dogmatica ar interpune între credincioşi şi Cuvântul lui Dumnezeu autoritatea interpretativă sistematizatoare (Biserica) sau, la protestanţi, dogmatistul însuşi.

Dar aceasta e normal: subiectul şi spaţiul Dogmaticii e Biserica; ea trebuie să reflecte adevărul primit şi păstrat de Biserică, propovăduit şi apărat de ea.

1.2.5. Folosul Teologiei Dogmatice şi Simbolice

Folosul acestei discipline reiese cu prisosinţă din ceea ce ea îşi propune: să lămurească învăţătura Bisericii, s'o fundamenteze cu argumente din Sfânta Scriptură, din Sfânta Tradiţie şi din raţiune, apărând adevărul dumnezeiesc şi ferindu-l pe creştin de eroare. Ea îl face pe creştin contemporan cu izvoarele Dogmaticii şi le îmbracă pe acestea cu veşmântul contemporan lui. Ea pune în mâna celor care stau în slujba învăţătoare a Bisericii şi în a acelora care cugetă, un îndrumător, un luminător, a cărui lumină e cu atât mai vie, cu cât răspunde nevoilor sufleteşti ale epocii, vorbind oamenilor limba lor[33].

Dogmatica ne dă cunoştinţe despre învăţătura Bisericii, ca îndrumător şi strajă a dreptei credinţe, pentru toate celelalte discipline teologice, fiind farul cel mai putemic, de a cărui lumină nu se poate lipsi nici una dintre ele.

Ea răspunde din plin acelor credincioşi la care predomină setea de desăvârşire, în care e şi unitatea de gândire. Şi această unitate n'o poate avea decât îmbrăţişând cu privirea minţii un orizont nemărginit, de pe piscul înalt al gândirii, de unde poate avea o vedere de ansamblu.

Această nevoie au simţit-o mai viu decât oricând creştinii din epoca prigoanei păgâne, care, prin cuvântul genialului Origen au putut arăta superioritatea infinită a concepţiei creştine despre lume faţă de cea a cugetării vechi.

Pe urmele lui au mers nenumăraţii străluciţi gânditori creştini, ca şi smeriţii dogmatişti ai tuturor timpurilor.

Munca lor nu a avut numai rezultate teoretic-speculative, ci ea a contribuit într'o mare măsură la desăvârşirea creştinilor – membri ai familiei şi ai statului –, care

---

[32] Les souvenirs du peintre Fournier, citat în *Questions actuelles*, apud L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*; ed. a II-a, Paris, 1828, p. 67.

[33] Emil Brunner, *op. cit.*, I, p. 30.

au luptat pentru realizarea marilor comandamente sociale ale fiecărei epoci, în spiritul Religiei desăvârşite aduse de Însuşi Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii.

1.3. Istoria Teologiei Dogmatice şi Simbolice

1.3.1. Împărţirea istoriei Teologiei Dogmatice

După ce am văzut ce este Dogmatica şi am avut o privire de ansamblu asupra rostului ei în Teologie şi în viaţa creştină în general, se ridică o serie de probleme: care sunt originile acestei discipline, în ce chip a evoluat ea până în vremea noastră şi sub înfluenţa căror factori (mediul istoric, intelectual, raporturile creştinismului cu Statul etc.)?

În schiţa pe care o vom înfăţişa şi în care splendoarea unora dintre incomparabilii corifei şi mari înaintaşi ai dascălilor de Teologie Dogmatică de azi atinge zările Descoperirii dumnezeieşti, trebuie să notăm de la început că dezvoltareaştiinţei dogmatice are mai multe etape. Ele sunt însemnate în chip deosebit atât după feluritele confesiuni creştine, cât şi în sânul aceleiaşi confesiuni.

La romano-catolici, de pildă, împărţirea cea mai obişnuită a acestei istorii a dezvoltării Teologiei Dogmatice cuprinde trei epoci: patristică, scolastică, modernă[34].

La ortodocşi nu aflăm o împărţire acceptată de toţi teologii. Astfel, grecii[35] împart de obicei istoria Teologiei Dogmatice în două perioade: a Sfinţilor Părinţi până la Sf. Ioan Damaschin şi cea de la Sf. Ioan Damachin până în zilele noastre.

Însă de la sfârşitul epocii patristice şi până azi s'a întâmplat un eveniment de o însemnătate deosebită, care poate fi considerat ca o piatră de hotar între două perioade dogmatice: apariţia în veacul al XVII-lea a acelor Mărturisiri de credinţă, aprobate de întreaga Biserică Ortodoxă şi care precizează învăţătura dogmatică a Bisericeşti de Răsărit. Aceste Mărturisiri, – şi îndeosebi aceea a Mitropolitului Petru Movilă – însemnează o nouă etapă în istoria dezvoltării doctrinare a Bisericii Ortodoxe. Teologii grecii nu ţin însă seama de ea[36].portanţa acestei Mărturisiri îi îndreptăţeşte pe teologii ruşi[37] şi pe teologii români[38] să împartă Istoria Dogmaticii Ortodoxe în trei perioade: prima până la sfârşitul epocii patristice (până la Sf. Ioan

[34] Cf. d. p. B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, trad. de Marcel Gautier, Mulhouse, 1938, ed. a II-a, vol. I, p. 87 sq.

[35] Vezi d. p. Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. rom., Sibiu, 1930, p. 29-30.

[36] Dimitrie Balanos, prof. la Facultatea de Teologie din Atena, Ἡ ἑλληνικὴ Ἐκκλησία καὶ αἱ σχέσεις της πρὸς τὰς ἄλλας Ἐκκλησίασ în Ἐπιστημονικὴ Επετηρὶς τῆς Θελογικῆς Σχολῆς, 1939-40, Atena, în extras, p. 8, unde numeşte Mărturisirea Ortodoxă: o simplă catehză (μία κατήχησις).

[37] Macaire, *Théologie Dogmatique orthodoxe*, trad. de un rus în franţuzeşte, t. I, Paris, 1860, pp. 43-81.

[38] Dr. Iosif Olariu, *Manual de Teologie Dogmatică*, cit. pp.30-41 şi Curs de Teologie Dogmatică pentru anul IV, de Prof. Ioan Mihălcescu, Bucureşti 1936, dactilografiat, alcătuit de studentul teolog Gh. T. Tilea (după prelegerile profesorului pp.53-60)

Damaschin); a doua până la Mărturisirea lui Petru Movilă; a treia până în zilele noastre.

1.3.2. Perioada I
(de la Bărbaţii Apostolici până la Sf. Ioan Damaschin)

În această perioadă nu poate fi vorba de o sistematizare a obiectului Teologiei Dogmatice sau de o deosebire a lui de celelalte obiective ale cercetărilor didascălilor creştini din acea vreme.

Totuşi, gândirea creştină începe să se cristalizeze; prilejul e dat atât de prigoane, de atacurile din partea iudeilor, cât mai ales din partea păgânilor, iar după triumful creştinismului, de nevoia de catehizare şi mai ales de ereziile ivite.

Bărbaţii Apostolici pregătesc sintezele veacurilor următoare, accentuând cuvintele Scripturii şi aplicându-le la viaţă. Apologeţii tâlcuiesc doctrina filozofică a Logosului, iar controversiştii (Sf. Irineu, Tertulian, Sf. Hipolit), au luptat mai ales împotriva falsei înţelepciuni profane.

Primele încercări de sistematizare a gândirii creştine le datorăm şcolii din Alexandria. Clement Alexandrinul († 220) este primul care aduce din păgânism o formaţie filozofică (mai ales stoică), cu care îmbrăţişează marile probleme ale creştinismului într'o trilogie celebră: Λόγος Προτρεπτικός (cohortatio ad gentes, o Apologie), Παιδαγωγός (Logosul ca dascăl al Moralei) şi Στρώματα (covoare, amestec, diversitate colorată, treptele gnosticului creştin). Dar capodopera încercărilor de sistematizare din această epocă şi una dintre cele mai însemnate ale creştinismului, o datorăm marelui Origen († 254) cu scrierea Περὶ αρχῶν (De Principiis – Învăţăturile de temelie ale Creştinismului), în care elementul filozofic are întâietate.

Această operă genială este precoce dintr'un punct de vedere: marile probleme încă nu fuseseră frământate şi Biserica nu se rostise încă prin sinoadele ecumenice. De aceea, o parte dintre învăţăturile sale nu au fost primite, ci au fost osândite de Biserică (la Sinodul al V-lea ecumenic).

Acest tratat, operă genială în unele privinţe şi defectuoasă în altele, e o adevărată „summă" în toată puterea cuvântului[39]. El cuprinde 4 cărţi: Cartea I tratează despre persoanele Sfintei Treimi, despre Angelologie, despre astrele însufleţite. Cartea a II-a expune Cosmologia şi Eshatologia lui Origen. Cartea a III-a e închinată Filozofiei sale morale, iar Cartea a IV-a vorbeşte despre Revelaţie, Inspiraţie, Ermeneutică. Lucrarea începe cu un Prolog şi se sfârşeşte cu o recapitulare generală. Tot lui Origen i se datorează marea operă apologetică Κατὰ Κέλσου (Împotriva lui Cels).

Dintre Părinţii şi Scriitorii bisericeşti greci din epoca patristică îi mai amintim pe următorii:

Sf. Atanasie cel Mare († 373) îi datorăm celebrele *Cuvântări împotriva arienilor* şi tratatul Περὶ τῆς ἐνανθρεπίσεων τοῦ Λόγος (De incarnatione), în care pune temelie tare hristologiei secolelor viitoare. Sf. Vasile cel Mare († 379) ne-a lăsat tratatele sale împotriva lui Eunomiu şi *Despre Duhul Sfânt către Amfilochie*, Sf. Grigorie de Nyssa († după 394), Λόγος κατηχτικὸς ὁ μέγας, (în care se ocupă de Sfânta Treime

[39] Cf. F. Cayré, *Précis de Patrologie...*, t. I, (Paris, 1927), p. 190.

şi despre crearea lumii, de hristologie şi de soteriologie. Din opera Sf. Grigorie de Nazianz Teologul nu vom aminti decât cele cinci *Cuvântări teologice* (XXVIII-XXXI) asupra problemelor niceene. Sf. Chiril al Ierusalimului († 386) ne-a lăsat celebrele sale cateheze, 23 la număr (18 către cei care se pregăteau pentru primirea Sfântului Botez, Πρὸς φωτιζομένους şi 5 către cei botezaţi de curând, Μυσταγωγικαὶ πρὸς νεοφετίστους în care expune principalele învăţături creştine. Sf. Chiril al Alexandriei, († 444) a expus problemele hristologice în 5 cărţi, Κατὰ Νεστορίου, are 17 împotriva antropomorfiştilor, sub titlul Περὶ τῆς ἐν Πνεύματι καὶ ἀληθεία προακυνήσεως (Despre închinarea în Duh şi adevăr). Influenţa neoplatonismului s'a manifestat puternic în scrierile lui Sinesiu, episcop de Ptolemais († 410) şi mai ales în operele epocale păstrate sub numele Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, dar care datează de prin veacul al VI-lea (circa 530), dintre care amintim: *Despre numele divine, Despre ierarhia cerească şi despre ierarhia pământească, Despre Teologia mistică*, etc.; de asemenea, s'a manifestat şi în opera neoplatonicului Nemesiu de Emesa (în Fenicia, trăitor la începutul veacului al V-lea), în lucrările sale: *Asupra naturii omului şi Despre suflet.*

Aristotelismul s'a introdus în Teologia creştină mai ales cu scrierile lui Leonţiu de Bizanţ († 542), care a avut o mare influenţă asupra Hristologiei; dar dintre lucrările sale nu putem aminti decât cele *Trei cărţi împotriva Nestorienilor şi Eutihienilor.*

Prescurtări ale dogmelor creştine ne-au lăsat: Fericitul Teodoret al Cirului († 430) în cartea a V-a, dintr'o operă mare, *Împotriva ereziilor*, şi intitulată *Expunere prescurtată a dumnezeieştilor dogme*, în 23 de capitole; amintim şi pe Atanasie Sinaitul, patriarhul Antiohiei (561) cu a sa *Expunere prescurtată a credinţei ortodoxe*, în 20 întrebări şi răspunsuri.

În Apus, vrednici de amintit sunt, din punctul de vedere al istoriei dezvoltării dogmatice, următorii Părinţi şi scriitori bisericeşti: Sf. Irineu († pe la 202), care a scris Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς φευδωνύμου γνώσεω (Argumentare şi respingere a gnozei mincinoase), în care formulează argumentul celebru al prescripţiei ereticilor, care va fi reluat de Tertulian şi chiar de un Bossuet, peste 1500 de ani, precum şi teoria recapitulaţiei, „ἀνακεφαλαιωσις τῶν πάντων". Tertulian († 220-230), cel mai mare polemist din primele veacuri ale creştinismului, ne-a lăsat câteva dintre cele mai interesante tratate din punct de vedere dogmatic, în formă polemică, ca de pildă *De prescriptione haereticorum, De anima, De resurrectione carnis, De carne Christi, Adversus Valentinianum, Adversus Marcionem*, etc. Sf. Ciprian († 258), mare organizator şi mare conducător, accentuează unitatea Bisericii (în *De unitate ecclesiae*) etc. Spirit speculativ, Sf. Ilarie de Poitiers, supranumit „Atanasie al Apusului" († 366), compune un tratat de 12 cărţi, *Adversus Arianos de Trinitate* sau *De fide*. Fericitului Augustin († 430) îi datorează creştinătatea câteva dintre operele dogmatice care au influenţat în chip incomparabil întreaga Teologie apuseană a evului mediu. Cele mai însemnate din acest punct de vedere sunt câteva dintre scrierile sale antipelagiene (*De natura et gratia, De spiritu et litera*), împotriva semipelagienilor (*De gratia et libero arbitrio, De corruptione et gratia, De praedestinatione Sanctorum*), apoi un fel de catehism, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, precum şi un alt manual, *De doctrina christiana*, unul dintre cele mai mari tratate Despre Sfânta Treime (*De Trinitate libri XV*), şi, în sfârşit, un mare tratat de filozofie a istoriei avându-l în centrul ei pe Iisus Hristos, *De civitate Dei*, în 22 de cărţi (Amintim în treacăt că ideea va fi reluată de Bossuet; o regăsim la cronicarii noştri şi la nenumăraţi cronografi străini, ba chiar la unii gânditori contemporani, ca Nicolae Berdiaev, în *Der Sinn*

der Geschichte, de pildă). Vincenţiu de Lerini († c. 450) ne-a dat cele mai pătrunzătoare formule despre dezvoltarea adevărului creştin în celebrul său *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereticorum novitates*, unde găsim şi renumita definiţie a Tradiţiei creştine: „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est".

Acum încep să apară acei compilatores sau sententiarii, care vor predomina în învăţământul evului mediu: Ghenadie Masilianul († 495), cu tratatul *De fide seu dogmatibus ecclesiasticis*; la începutul secolului VI, Fulgenţiu din Ruspe scrie *De fide ad Petrum seu de regula verae fidei*, iar după el, Isidor de Sevila († 636) compune *Sententiarum sive de summo bono libri III*, luate mai ales din scrierile Fericitului Augustin şi ale Sf. Grigorie cel Mare, care vor rămâne la temelia marilor tomuri de sentinţe ale evului mediu.

Cel din urmă dintre Sfinţii Părinţi care s'a ocupat de problemele dogmatice e şi cel care a sintetizat şi sistematizat gândirea lor întraripată: Sf. Ioan Damaschin, care a binemeritat supranumele de „Părintele Dogmaticii creştine" († pe la 754).

Dogmatica sa e numai a treia şi ultima parte din marea sa lucrare intitulată *Fântâna cunoştinţei*, Πηγὴ γνώσεως, compusă din: 1. Τὰ φιλοσοφικὰ, 2. Περὶ αἱρέσων, şi 3. *Dogmatica*, intitulată de autor Ἔκδοσις ἀκριὸξου πίστεως (*Expunerea exactă a credinţei ortodoxe*, tradusă în latină prescurtat prin *De fide orthodoxa*).

Cuprinzând şi *Capitole (capete) filozofice*, care formează dialectica Aristotelică şi apoi un tratat asupra ereziilor, Fântâna cunoştinţei e o adevărată „summa" a cugetării patristice răsăritene şi cea dintâi care apare în creştinism, imitată fiind apoi de-a lungul întregului ev mediu.

În formule clare şi îmbinând elementele filozofiei Aristotelice (predomi-nante în hristologia Sfinţilor Părinţi, pe care o dezvoltă în chip deosebit), cu cele platonice, consacrate de epoca patristică, Sf. Ioan Damaschin reuşeşte să dea o sinteză exclusiv creştină, în care metoda şi terminologia filozofică se profilează foarte discret (spre deosebire de scolasticii apuseni, robiţi filozofiei).

Iată în câteva cuvinte cuprinsul acestei opere care a dominat toată Teologia creştină a veacurilor următoare şi e actuală şi azi în bună parte: are 4 părţi. În partea I tratează despre Dumnezeu în Sine şi în raport cu lumea; partea a II-a expune Creaţia, Angelologia, Antropologia, Providenţa; în partea a III-a dezvoltă Hristologia şi Soteriologia; iar în a IV-a chestiuni foarte variate, teologice şi cosmologice. Lipsesc capitolele despre Biserică, despre har şi despre Taine (afară de Botez şi Euharistie). În afară de Părinţii greci, a căror cugetare o expune magistral pe temeiul logicii (nu metafizicii) lui Aristotel şi pe temeiul câtorva idei mari platoniciene, el se mai foloseşte de un singur Părinte apusean (Sf. Leon cel Mare). În Apus a pătruns prin traducerea lui Burgundiu de Pisa, în Răsărit a fost tratatul principal de Teologie Dogmatică, care a stat la temelia cugetării şi vieţii religioase creştine, începând chiar din veacul compunerii lui (cam la 50 de ani după moartea Sf. Ioan Damaschin, fiind tradus în limba slavonă pentru slavii din Miazăzi).

Dogmatistul Macarie socoteşte pe drept cuvânt această perioadă ca fiind cea mai însemnată din istoria Dogmaticii creştine, nu în toate cazurile din punctul de vedere ştiinţific sau sistematic, ci din acela al cuprinsului. Într'adevăr, în afară de faptul că în această perioadă s'a fixat tradiţia apostolică şi s'a format limba teologică în lucrările amintite, s'au cercetat în amănunţime dogmele centrale ale creştinismului. De aceea, această perioadă a sinoadelor ecumenice şi a Patristicii, nu este numai perioada

cea mai strălucită, ci şi perioada a cărei bogăţie de creaţie şi a cărei adâncime nu vor putea fi de-a pururi epuizate: e perioada care intră în Tradiţia dumnezeiască a creştinătăţii de pretutindeni, dar folosită cu predilectie mai ales în Dogmatica creştină ortodoxă din toate timpurile.

1.3.3. Perioada a II-a (de la Sf. Ioan Damaschin până la Mărturisirea de credinţă a lui Petru Movilă)

Această perioadă e dominată din punct de vedere dogmatic de două evenimente. Astfel, cu sfârşitul epocii patristice, coincide pregătirea sfâşierii unităţii Bisericii ecumenice, începând din veacul al IX-lea, când se proclamă „Filioque" în chip formal. Biserica Ortodoxă e obligată apoi să facă faţă tuturor încercărilor de unire, la care o constrângea Biserica apuseană sub ameninţarea refuzului oricărui ajutor împotriva turcilor cotropitori şi, în acelaşi timp, să apere adevărul Bisericii ecumenice. Scrierile de Teologie Dogmatică, care au urmat în această perioadă, reflectă această grijă de apărare a patrimoniului sfânt şi de autoapărare.

Eutimie Zigabenul scrie la începutul veacului al XII-lea Πανοπλία δογματικὴ, publicată în original o singură dată în Ţara Românească, la 1701. El combate toate ereziile ivite până în vremea sa cu citate din Scripturi şi mai ales din Sfinţii Părinţi, fără să reuşească a da legătura organică lăuntrică şi precizia Dogmaticii Sf. Ioan Damaschin, pe care o depăşeşte ca întindere.

Niceta Choniatul sau Acominatul († 1206), în scrierea sa Θησαυρὸς Ὀπθοδοξας combate acelaşi gen de greşeli, adăugând argumente din raţiune. (Din 27 de cărţi, numai cele dintâi 5 au fost publicate în „Bibliotheca Patrum", t. XXV, p. 54 sq.).

În prima jumătate a veacului al XIV-lea se întâmplă al doilea mare eveniment, epocal din punct de vedere dogmatic: disputa isihasmului. Ea va provoca mai multe sinoade de la Constantinopol să ia poziţie în această dispută, care a despărţit odată mai mult cele două părţi ale lumii creştine, răsăriteană şi apuseană. Sf. Grigore Palama este crainicul incomparabil al necreabilităţii luminii Taborului, al energiilor divine celor necreate şi al dumnezeiescului Har: punct de vedere care explică putinţa de îndumnezeire a omului, pe care apusenii nu l-au înţeles şi l-au combătut prin Varlaam Apostatul, Achindin, Gregora şi alţii.

Dintre scrierile dogmatice ale Sf. Grigore Palama amintim: „Expunerea credinţei ortodoxe", „Capitolele filozofice, Teologice..., etc.": cele trei triade de tratate împotriva lui Varlaam: „Tomul aghtioritic", „Dialogul Teofanis", „Despre lucrările dumnezeieşti şi împărtăşirile de ele", cele patru „Tratate împotriva lui Gregora", etc.

Tot în acest veac scrie una dintre cele mai frumoase cărţi ale acestei epoci Nicolae Cabasila, *Viaţa în Iisus Hristos*. La începutul veacului următor Sf. Simeon al Tesalonicului compune *Explicarea simboalelor sfinte ale credinţei creştine ortodoxe* şi *Dialogurile bisericeştiasupra unicei religii adevărate a lui Iisus Hristos*. La cererea lui Mahomed al II-lea, Ghenadie Scolarul scrie *Mărturisirea credinţei ortodoxe şi pure a lui Iius Hristos*. Meletie Pigas ne-a lăsat un Catehism, iar Ieremia al II-lea al Constantinopolului scrie cele trei epistole dogmatice către teologii protestanţi din Wittenberg (între 1571 şi 1581).Amintim în treacăt unele scrieri speciale scrise în Răsărit pentru respingerea credinţei papistaşe şi protestante:

a) Împotriva învăţăturii Filioque au scris: Fotie al Constantinopolului (veacul al IX-lea), Eustratie al Niceei (sec. XII), Grigore Palama şi Nil Monahul (veac. al XIV-lea).

b) Împotriva primatului papal avem scrierile lui Nil şi ale lui Varlaam Calabritul (care apoi a apostaziat), în veacul al XIV-lea.

c) Împotriva erorilor latinilor în general au scris mai ales: Nichita Pectoratul (sec. XI), Gheorghe, Mitropolitul Corfului, (în veacul al XII-lea), Grigore al Ciprului (veac. al XIII-lea) şi Macarie al Amirei (veac. al XV-lea).

d) Împotriva protestanţilor avem scrierile lui Gabriel, Mitropolitul Filadelfiei (sec. al XVI-lea) şi Zenovie, monah din Novgorod (sec. XVI).Romano-catolicismul şi protestantismul au produs însă o tulburare aşa de cumplită în Biserica Răsăriteană, încât a fost nevoie de intervenţia ei energică spre a stăvili atacul celor două confesiuni creştine pentru câştigarea sufletelor ortodocşilor.

Evul mediu nu e o epocă de întuneric complet pentru Biserica Răsăriteană. Dar pe când Biserica Apusului atingea culmea măririi ei, Răsăritul ortodox agoniza vitejeşte, silit să cedeze pas cu pas năvalei turcilor. Şi până în cele din urmă, toate ţările ortodoxe au fost cucerite cu sabia, afară de pravoslavnica Rusie. Leagănul creştinismului a fost devastat şi întreg Orientul creştin trecut prin foc şi sabie, depopulat şi descreştinat. E o minune dumnezeiască supra-vieţuirea acestei Biserici aşa de crunt lovită în însăşi inima ei. Şi e vrednică de aducere aminte dărnicia Tărilor Române faţă de tot Răsăritul creştin, ca şi faptul că tiparniţele lor au dat cărţi tipărite în limba tuturor neamurilor ortodoxe, până şi pentru arabi şi georgieni. În sprijinul Răsăritului ortodox a venit apoi marea apărătoare a Ortodoxiei, Rusia pravoslavnică, ale cărei danii masive au mângâiat Bisericile Răsăritului, până departe, ajutându-le să se redreseze.

Atât Biserica Protestantă cât şi cea Romano-catolică mai ales, au căutat să profite de slăbiciunea Bisericii Ortodoxe, ai cărei fii formaseră zidul de apărare al Apusului, la adăpostul căruia acest Apus a putut să propăşească în linişte şi belşug sub toate aspectele vieţii, lăsând posterităţii opere şi monumente care fac obiectul de admiraţie al lumii întregi.

Împrejurul Patriarhiei ecumenice de la Constantinopol s'au format două tabere care îşi disputau prada: de o parte partida romano-catolică, în frunte cu ambasadorul Franţei, iar pe de alta cea protestantă, condusă de reprezentantul Olandei. Acţiunea lor de convertire cuprindea toate ţările ortodoxe. Înfiinţarea ordinului iezuiţilor (1450), care au împânzit Biserica Ortodoxă cu o reţea de şcoli, răspândind nenumărate tipărituri de propagandă, institute de propagandă[40] şi colegii[41] pentru atragerea orientalilor şi o acţiune condusă cu statornicie timp de veacuri a adus, cu încetul, în mrejele romano-catolice o parte dintre ortodocşi. Se ştie, de pildă, că mulţi dintre fiii Bisericilor Ortodoxe din Orientul apropiat, apoi rutenii (în sinoadele ţinute la Brest în anii 1593, 1595, 1596 şi 1599) ca şi o parte dintre românii transilvăneni (la 1700), au primit unirea cu Roma.

Din partea lor, protestanţii nu s'au lăsat mai prejos. Tragica istorie a vieţii Patriarhului Chiril Lucaris care, pentru a putea să lupte mai cu succes împotriva romano-catolicismului, s'a aliat cu protestantismul şi lipsa lui de curaj, în împrejurările date, de a lua atitudine hotărâtă împotriva Mărturisirii de credinţă calvinizante, apărută sub numele lui, la Geneva, în 1629 – precum se ştie –, ca şi tulburarea din

[40] De pildă faimoasa „Congregatio de propaganda fide", înfiinţată de Grigorie al XV-lea în 1622.

[41] De pildă „Collegium Graecorum", înfiinţat în 1577.

Biserica Ortodoxă, cu măsurile luate la sinoadele de la Constantinopol din 1639, 1640, de la Iaşi din 1642 şi de la Ierusalim din 1672, lor li se datoresc.

Prinsă între două focuri, Biserica Ortodoxă s'a apărat cu îndârjire, păstrându-şi nestricate învăţăturile şi cultul ei. În acest scop, îi trebuiau şcoli şi tipărituri, pentru ca ea să poată înnoda firul cu vechile şcoli teologice, şi să menţină cugetarea ortodoxă aproape de culmile trecutului şi, pe de altă parte, pentru ca Biserica Ortodoxă să-şi precizeze atitudinea dogmatică faţă de romano-catolicism şi protestantism.

Am amintit de corespondenţa lui Ieremia al II-lea cu teologii din Wittenberg. Amintim de asemenea Mărturisirea atât de interesantă din unele puncte de vedere a lui Mitrofan Critopulos (publicată în 1625, în Helmstadt). Dar cel care avea să împlinească integral programul de autoapărare a Bisericii Ortodoxe, avea să fie fiul de voievod român, Petru Movilă, Mitropolitul Kievului. El a redeschis şi reorganizat Academia Teologică din Kiev, a înfiinţat o tipografie în oraşul său de reşedinţă, a reorganizat Biserica, având grijă de Biserica Ortodoxă de pretutindeni, şi a alcătuit vestita Mărturisire ortodoxă, primită apoi de întreaga Biserică drept credincioasă.

Întrucât întărirea Bisericii şi precizarea atitudinii ei dogmatice faţă de celelalte confesiuni creştine a însemnat un moment de renaştere a Bisericii noastre şi a cugetării ei teologice, Mărturisirea Mitropolitului Petru Movilă e socotită drept piatră de hotar a celei de a III-a perioade dogmatice.

1.3.4. Perioada a III-a (De la Mărturisirea de credinţă a lui Petru Movilă până în zilele noastre)

Perioada a III-a a Istoriei Dogmaticii creştine începe cu Mărturisirea de credinţă a lui Petru Movilă şi se continuă până în zilele noastre.

Nu dăm nici un fel de lămuriri despre cele două Mărturisiri principale ale Bisericii noastre, a lui Petru Movilă şi a lui Dositei, deoarece ne vom ocupa de ele într'un capitol special, închinat lor. Amintim numai că prin Mărturisirea lui Dositei, Biserica răsăriteană ia cunoştinţă deplină a depărţirii categorice de confesiunea protestantă; dar numai de ea, nu şi de cea romano-catolică; pe când Mărturisirea Ortodoxă (a lui Petru Movilă) este oglinda veşnic credincioasă şi actuală a unei trăiri cereşti pe pământ, integrând Dogmatica în experienţa dumnezeiască şi omenească, în acelaşi timp, prin încadrarea desăvârşită a vieţii ortodoxului în cele trei virtuţi teologice: credinţa, nădejdea şi iubirea! Dacă în Mărturisirea lui Dositei avem înscrisă o pagină de slavă a Bisericii Răsăritului are, fiind omul durerii, lovit şi disprețuit de toţi, a reacţionat, totuşi, ca un organism viu, atunci când cangrena ereziei protestante a ameninţat-o, şi care se reactualizează numai în momente asemănătoare, în Mărturisirea Ortodoxă avem conştiinţa ortodoxă de ieri, de azi şi de totdeauna, veşnic actuală, veşnic vie, oglindită sub specia eternităţii şi în care e arătată poziţia ei faţă de oricare confesiune (ori cult) eterodoxă, dincolo e limitele de timp şi de spaţiu"[42].

[42] N. Chițescu, prof. agregat la Facultatea de Teologie din Bucureşti, *O dispută dogmatică din secolul al XVIII-lea, la care au luat parte Dositei a Ierusalimului, Constatin Brâncoveanu şi Antim Ivireanul*, (extras din rev. „Biserica Ortodoxă Română", an. LXIII, 1945, nr. 7-8, iulie-august, pp. 21-22)

Lucrările de Teologie Dogmatică apărute în Biserica Ortodoxă după Mărturisirea de credinţă a lui Petru Movilă, unitare prin credinţa pe care o mărturisesc, le împărţim, mai jos, după ţările în care au fost scrise. Astfel avem:

a) Lucrări de Telogie Dogmatică sau Simbolică, **ruseşti**, (care în bună parte au fost compuse în latineşte, aşa după cum va arăta titlul lor, învăţământul teologic fiind predat în Academiile Teologice ruseşti exclusiv în latineşte, înainte de Teofan Procopovici şi câtăva vreme după el)[43].

Iată tratatele de Teologie Dogmatică mai principale care au văzut lumina tiparului: Teofan Procopovici este, fără îndoială, personalitatea cea mai proeminentă din perioada veche a Teologiei ruseşti, atât prin rolul său în reformele bisericeşti ale lui Petru cel Mare şi pentru noua direcţie pe care a dat-o studiilor teologice în Academia de la Kiev (dezrobindu-le de sub înrâurirea scolasticii, care era tot atât de curentă ca şi în şcolile apusene), cât şi prin schimbările pe care le-a introdus în studiul Teologiei Dogmatice propriu zise: a despărţit această disciplină de Teologia Morală, a fixat un nou plan Teologiei Dogmatice, dându-i o împărţire valabilă până în zilele noastre (în două părţi: în partea I-a tratând despre Dumnezeu în Sine Însuşi, iar în partea a II-a despre Dumnezeu în raport cu lumea, adică *De Deo ad intra* şi *De Deo ad extra*) şi, în sfârşit, în locul mozaicului de probleme tratate, a introdus metoda tratării sistematice, în care chestiunile au o legătură lăuntrică, organică.

Romano-catolicii nu-i iartă faptul de a fi pus capăt domniei scolasticii seci în şcolile teologice ruseşti; de aceea îl acuză de protestantism, mai ales pentru motivul că în vasta lui bibliotecă donată Seminarului din Novgorod se găseau în majoritate cărţi protestante...[44]

În Rusia este socotit drept „Părintele Teologiei Sistematice" ruseşti[45]. În cei 16 ani de profesorat la Academia Teologică de la Kiev (1711-1726) el a lăsat un mare tratat de Teologie Dogmatică, terminat de Mitropolitul Samuil Mislavski al Kievului şi publicat la o jumătate de veac după moartea lui (în 1782), la Leipzig.

Între Teofan Procopovici şi Filaret Drozdov, care înseamnă o altă etapă în istoria Teologiei Dogmatice ruse, avem de notat: tratatul lui Iacint Carpinski, publicat în latineşte (*Compendium orthodoxae doctrinae...*, Lipsia 1786); al lui Silvestru Lebedinsky (publicat în 1799 şi în 1805, cu titlul: *Compendium Theologiae classicum didactico polemicum doctrinae orthodoxae christianae...*); al lui Irineu Falkovski (*Christianae, orthodoxae, dogmatico polemicae Theologiae, olim a clariss. viro Theoph. Procopovicz ejusque continuatoribus adornatae, compendium...*, Moscova, 1902); al lui Teofilact Gorski, (*Orthodoxae orientalis Ecclesiae dogmata, seu doctrina Christiana de credendis...*, Petrog., 1818); precum şi următoarele lucrări publicate în ruseşte: *Prescurtare a Teologiei creştine* de Platon al Moscovei, (predată moştenitorului tronului rusesc şi publicată de mai multe ori), în 3 părţi,

---

[43] O scurtă bibliografie: pentru epoca mai veche se poate consulta Macaire, *Théologie Dogmatique orthodoxe*, pp. 65-81; A. Palmieri, *Op. cit.*, I, pp. 138-180; Martin Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, Paris, 1926, pp. 546-630; Prof. Pr. P. Svetlov, *Ce să citim în Teologie?* (Indicator sistematic), trad. de Prof. Icon. Serghie Bejan şi Const. Tomescu, 116 p., publicat la sfârşitul traducerii operei aceluiaşi, *Învăţătura creştină în expunerea apologetică*, vol. I. Pentru epoca modernă, vezi Von Radloff, *Russische Philosophie*, col. „Jedermanns Bücherei", Bressan, 1925. „Östliches Christentum", Dokumente, 2 vol., col. „Unam sanctam", Paris, 1939; etc., etc.

[44] D.T.C., *Art. cit.*, p. 351.

[45] Macarie, *op. cit.*, I, p. 72.

dintre care a II-a are cuprins dogmatic; şi *Teologia creştină* a ieromonahului Juvenal Medveski (publicată la Moscova, în 1806), în care numai prima dintre cele 5 părţi e dogmatică.

În acelaşi spirit, adică în spiritul raţionalist şi scolastic, moderat, deşi cu fond cu desăvârşire ortodox, au scris tratate de Teologie Dogmatică Petru Ternovski (*Teologia Dogmatică*, 1838), Antonie Amfiteatrov (*Teologia Dogmatică a Bisericii ort. catolice răsăritene*, Kiev 1848) etc.), publicată de mai multe ori şi tradusă şi în bulgăreşte şi greceşte[46], Macarie Bulgakov (*Teologia Dogmatică ortodoxă*, 2 vol., 1848 1853, Petersburg etc., tradusă în româneşte, franţuzeşte etc., socotit ca manual clasic al Ortodoxiei răsăritene); Filaret Gumilevski, Mitropolitul Cernigovului (*Teologia Dogmatică ortodoxă*, Cernigov, 1848 şi 1865; al II-lea tratat, cu aceeaşi reputaţie ca a lui Macarie, care e tradus în mai multe limbi); Silvestru Malevanski (*Teologia Dogmatică ortodoxă, cu expunerea istorică a dogmelor*, în 5 vol., apărută între 1878-1898; tradusă şi în româneşte şi mult apreciată de romano-catolicul Palmieri)[47] etc.

Ni se pare potrivit să amintim aici şi câteva tratate dogmatice şi polemice, împotriva unora dintre învăţăturile deosebitoare ale romano-catolicilor şi ale protestanţilor[48] în acelaşi spirit ca şi tratatele de Teologie Dogmatică înşirate mai sus: Împotriva învăţăturii despre Filioque, cele ale lui Ioanichie Galiatovski († 1868), ale lui Adam Zernicaviu († 1692) şi Teofan Procopovici.

Împotriva primatului papal a scris Ioanichie Galiatovski; împotriva teoriei anselmiene a Răscumpărării au scris: Mitropolitul Filatret, A. Homiacov şi Mitropolitul Antonie.

De momentul prefacerii Sfintei Euharistii s'au ocupat doi greci, Ioanichie († 1717) şi Sofronie Lihudis († 1730), („Acos, sau vindecarea de muşcarea şarpelui"), Sf. Dimitrie al Rostovului († 1790) şi renumitul profesor Ştefan Iavorski († 1722). Împotriva protestantismului au scris tratate: Teofan Procopovici, Teofilact Lopatinski ş.a.

În sfârşit, o magistrală expunere a dogmelor Bisericii noastre, în opoziţie cu ale celorlalte confesiuni, ne-a dat protoiereul prof. Petre Svetlov, în tratatul său, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, tradus şi în româneşte. Autorul, trăitor în prima jumătate a veacului nostru, a mai scris *„Crucea lui Hristos"*, în care combate teoria anselmiană a Răscumpărării, care concordă cu o monografie asupra subiectului, de Istoria Dogmelor, a Pr. I. Orfaniţki şi cu o expunere sistematică a Mitropolitului Antonie Krapoviţki, ambii contemporani cu el.

Am amintit mai sus că Mitropolitul Filaret Drozdov pune începutul unei noi direcţii a Teologiei ruseşti. Această direcţie fusese prevestită de un Teofan Procopovici, de un Platon Levhin şi de alţi câţiva iluştri lucrători în ogorul Bisericii. Aceştia, refuzând să mai primească „tale quale", exterior, acei „loci communes" ai dogmelor şi nevoindu-se să trăiască adevărurile cuprinse în ele, le-au expus potrivit nu cu raţiunea omenească, mai ales, ci cu experienţa celor trăitori în Duh, adică cu a Sfinţilor Părinţi.

Filaret Drozdov este teologul rus care a ajutat cel mai mult şi în chipul cel mai direct adâncirea sensului dogmelor noastre prin trăirea lor, din veacul al XIX-lea, atât

---

46 A. Palmieri, *op. cit.*, I, p. 174.

47 *Idem, ibidem*, pp. 176, 177.

48 După I. Olariu, *op. cit.*, p. 40.

prin scrierile sale cât şi prin viaţa sa, fiind considerat drept cel mai învăţat teolog din epoca sa şi un adevărat Sfânt[49].

Expunerea diferenţelor între Biserica Orientală şi cea Occidentală, scrisă în 1813 n-a putut fi tipărită din pricina cenzurii ţariste, în Rusia, ci în Anglia, în 1830; iar în ruseşte, de abia în 1870. În ea Filaret combătea mai ales juridismul romano-catolic în ce priveşte Răscumpărarea. Dar înrâurirea lui a fost extraordinară prin Catehismul său, (tipărit în peste 100 de ediţii în 100 de ani şi tradus în nemţeşte, greceşte, franţuzeşte, polonă, georgiană, arabă, tătară etc.), şi mai ales prin predicile şi prin personalitatea sa adânc religioasă.

Mireanul Alexei Homiacov, pe care unii îl socotesc drept „Părintele eclesiologiei ruseşti" şi care a influenţat eclesiologia creştină a veacurilor XIX şi XX prin scrierile lui: *„Biserica una"*[50] şi *„L'Eglise latine et le Protestantisme du point de vue de l'Eglise de l'Orient"*[51], a provocat o adevărată revoluţie în înţelesul dogmei Bisericii la toate confesiunile creştine[52], prin ideea centrală că „Biserica e unitatea în iubire şi libertate...". Creştin cu preocupări multilaterale, vrând să cuprindă toate manifestările vieţii omeneşti în trăirea sa (şef al mişcării slavofile etc.), Homiacov a datorat mult mai mult formaţia sa Sfinţilor Părinţi şi trăirii personale, decât idealismul lui Scheling, Victor Cousin etc., cum afirmă unii romano-catolici[53].

Cel mai strălucit ucenic al său e Vladimir Soloviev († 1900), care s'a ilustrat în istoria gândirii religioase prin problemele înalte tratate, dar care a combătut ideea magistrului său de libertate în iubire, ca apanaj al Bisericii Ortodoxe, pentru aceea de autoritate, devenind un propagandist al papismului printre... romano-catolici (deoarece cenzura ţaristă nu i-a îngăduit nici lui propagarea ideilor în Rusia), mai ales prin pamfletul său împotriva Bisericii Ortodoxe, *„La Russie et l'Eglise universelle"*.

Sub influenţa mişcării religioase create, o seamă de mireni şi de clerici iluştri, mistuiţi de focul acelei ἀγάπη creştine, au adus în centrul preocupărilor intelectuale şi sociale de azi ideile creştine în haină teologică, mistică, filozofică, socială. Ele au atras atenţia teologilor apuseni şi formează obiectul de căpetenie al preocupărilor cercurilor unioniste ale Bisericii romano-catolice, care accentuează duhul lor deosebit nu numai de al teologiei eterodoxe, ci chiar şi de acela al celei greceşti. Iată cîţiva dintre exponenţii ei cei mai aleşi: Nicolae Arseniev[54], Pavel Florenski[55] (născut în 1881); N.

---

[49] A. Palmieri, *Op. cit.*, p. 181.

[50] Publicată în culegerea amintită „Östliches Christentum", cit. supra, vol. II, pp. 1-27; text rusesc, în „Socienniia Alexia Stepanovicia Homiacova" (Petrograd, f.d.), pp. 32-50.

[51] Publicată după moartea autorului la Lausanne, în 1872.

[52] Vezi Prof. N. Chiţescu, *Taina Bisericii în gândirea lui Alexei Homiacov*, (1804-1860), în revista „Biserica Ortodoxă Română", anul LXVI, 1948, nr. 5-8, mai-august.

[53] Vezi de pildă Gordillo, Art. cit., Russie, *Les Académies écclésiastiques*, în D. T. C., vol. XIV, 1, col. 361.

[54] Nicolae Arseniev a publicat, printre altele, *Ostkirche und Mystik* (München, 1943); *Die Kirche des Morgenlandes – Weltanschauung und Fromigkeitsleben*, col. „Göschen", nr. 918, Berlin, Leipzig, 1926).

[55] *Stâlpul şi temelia adevărului*, scrisori asupra Bisericii; o parte din *Filozofia discontinuităţii, în ruseşte; Strămoşii Filozofiei.*

Berdiaev[56] (născut în 1874); Serghie[57] (1867-1944); Protoiereul Sergiu Bulgakov[58] (1871-1944), în sfârşit Vladimir Lossky[59].

Toţi aceşti teologi, la care adăugăm şi mari literaţi (ca Dostoievski, Tolstoi, Rozanov, C. Leontiev ş.a.), au frământat probleme ale existenţei omeneşti, dându-le soluţii creştine, – sau discutând aceste soluţii, spre a face să reiasă mai în relief sublimitatea lor –, cei mai mulţi dintre ei slujindu-se de categoriile filozofice, dar mai cu deosebire de experienţa duhovnicească a marilor trăitori tainici ai adevărurilor creştine, marii maeştri ai vieţii duhovniceşti. De aceea, mersul lor se menţine pe culmile ameţitoare ale celor mai înalte speculaţii sau se coboară până în abisurile nebănuite ale acestei „fântâni de nelinişte", cum a numit Péguy pe om.

La aceste nume trebuie să adăugăm pe ale câtorva, care s'au ilustrat în domeniul Simbolicii[60]. În fruntea lor stau Adam Zernicaviu, cu tratatul său despre purcederea Duhului Sfânt, Inochentie al Novgorodului (în ruseşte)[61], Ivantsov Platon[62], Nicolae Bielaev[63], Alexandru Lebedev[64], Corzavin[65], A. A. Golubţov[66], A. Petrovici Malţev[67],

---

[56] *Der Sinn der Geschichte*; „L'esprit de Dostoievski", trad. din ruseşte de L. Julien Cain, Paris, 1932; *Cinque méditations sur l'existence*, Paris, 1936; *Esprit et liberté*, Paris, 1936; *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, Paris, 1934; *Essai de Métaphysique eschatologiques*, Paris, 1945 etc. Toate discută la un nivel filozofic înalt, din punct de vedere creştin, problemele ridicate de Dogmatică, Filozofie şi de Filozofia Religiei.

[57] Patriarhul Serghie, apărătorul dreptei credinţe, a publicat, printre altele, „Qu'est ce qu'on nous separe des anciens catholiques?" (Revue internationale de Théologie, Berna, 1904, pp. 159-203); *Are Hristos locţiitor în Biserică?*, (trad. rom., Sibiu, 1945) şi mai ales „Învăţătura ortodoxă despre mântuire" (în ruseşte).

[58] Din mulţimea studiilor Protoiereului S. Bulgakov, amintim câteva dintre cele mai însemnate, menţionând că a rezolvat, pe culmile speculaţiilor teologice – şi mai întotdeauna în sens just ortodox –, cele mai subtile probleme ale Dogmaticii creştine, fiind cel mai mare şi, în acelaşi timp, cel mai discutat dogmatist ortodox al epocii noastre: *Religia Omului-Dumnezeu la L. Fenenbach* (1905); *Lumina cea neînserată, contemplaţie şi speculaţie* (1917); *Cercetări asupra filozofiei numelui, schiţe de filozofie treinică..., Schiţe de învăţătura Bisericii; 1. Petru şi Ioan, cei doi apostoli mai bătrâni. 2. Dogma vaticană şi problema reunirii Bisericilor. 3. Problema Mariologiei: Dogma catolică despre neîntinata zămislire şi învăţătura ortodoxă (rugul cel nestins); 4. Despre „filozofia moaştelor"; Dogma euharistică* (trad. în româneşte), – toate în ruseşte. L'Orthodoxie (Paris, 1932, trad. în româneşte); „Mielul lui Dumnezeu" (trad. în franţuzeşte, Paris, 1946); „Paracletul" (trad. în franţuzeşte, Paris, 1946); *Prietenul mirelui* şi *Scara lui Iacob*, (în ruseşte).

[59] Lossky ne-a dat cel mai bine pus la punct tratat de Teologie Dogmatică, sub titlul *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944 şi alte studii interesante.

[60] Vezi Pr. Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique du point de vue orthodoxe*, (Paris, Bucureşti, 1932) pp. 297-298.

[61] *Theologia Polemica*, 4 vol., Cazan, 1853, în ruseşte.

[62] *Despre Romano-catolicism şi despre raporturile lui cu Biserica Ortodoxă*, Moscova, 1869, în ruseşte; *Despre confesiunile apusene*, ed. a IV-a, Moscova, 1906, în ruseşte.

[63] *Principiul pelagian în catolicismul roman*, Cazan, 1871.

[64] 1. *Despre neîntinata zămislire a Sfintei Fecioare Maria*, Varşovia, 1881, în ruseşte; 2. *Despre cultul latin al inimii lui Iisus*, St. Petersburg, 1866, în ruseşte etc.

[65] *Învăţătura despre justificare după cărţile simbolice luterane, comparată cu învăţătura ortodoxă*, (Moscova, 1887), în ruseşte.

[66] *Despre protestantism, comparat cu Ortodoxia*, Riga, 1889, în ruseşte.

[67] *Dogmatische Erörterung zur Einführung in das Verständniss der orthodox-katolischen Auffassung in ihrem Verhältniss zur römischen u. protestantischen*, Berlin, 1893, trad. după ruseşte.

Vladimir Kerenski[68], N. Uspenski[69], L. Epifanovici[70], Vasile Bolotov[71], Al. Gusev[72], Terentiev[73] etc.

E de observat că în afară de lucrările lui Bolotov, la care adăugăm punctele de vedere originale ale operelor amintite mai sus ale lui Homiacov şi gânditorilor contemporani, aceste ultime lucrări citate reprezintă punctul de vedere perfect ortodox, susţinut de o erudiţie remarcabilă; ele înseamnă totdeauna un progres faţă de stadiul unora dintre problemele centrale creştine, disputate în evul mediu cel puţin din punctul de vedere al formei.

Asupra aspectului înnoit de cei trei corifei citaţi, vom avea prilejul să mai revenim.

b) Manualele de Teologie Dogmatică şi Simbolică scrise în **greceşte** vin imediat după cele ruseşti ca număr. Ele sunt în general cu totul deosebite de cele ruseşti, din pricina tendinţei conservatoare, care predomină în Teologia greacă până în epoca noastră[74]. Această Teologie are meritul de a fi obârşia întregii Teologii Ortodoxe, de a fi fost bună călăuză şi, oarecum, o frână pentru tendinţele liberale reprezentate de alte Teologii.

Această tendinţă este afirmată exclusiv, mai ales în vechile opere dogmatice, care dau aproape numai rezumate ale dogmelor şi o înşirare necontenită de citaţii biblice sau patristice. Aşa sunt: Dogmatica lui Nicolae Cursula (1653)[75], a lui Vincenţiu Damodas[76], a lui Antonie Moscopulos (1713-1788)[77], a lui Eugeniu Bulgarul (1716-1806)[78] şi a lui Atanasie din Paros (1813)[79].

---

[68] *Vechi-catolicismul, istoria lui şi evoluţia lui lăuntrică mai ales, privitor la expunerea credinţei*, Cazan, 1894, în ruseşte; *Chestiunea vechi-catolicilor, răspuns lui A. Kireev*, St. Petersburg, 1904, *Ce a despărţit şi desparte până acum Bisericile ortodoxă-orientală şi vechi-catolică*, Harcov, 1910.

[69] *Teologia Polemică*, ed. a II-a, St. Petersburg, 1894, (în ruseşte).

[70] *Prelegeri de teologie polemică*, Novocercasc, 1897 (în ruseşte).

[71] Vasile Bolotov, *Thesen über Filioque von einem russischen Theologen*, („Revue internationale de Théologie", 1898), pp. 664-712.

[72] *Răspuns profesorului vechi-catolic Michaud, despre chestiunea lui Filioque şi transsubstanţiere*, Harcov, 1899. *Răspunsul vechi-catolic la tezele noastre despre Filioque şi transsubstanţiere. Disertaţie polemică apologetică*, Cazan, 1903. *Ultimul nostru cuvânt despre vechi-catolicism şi despre apologeţii lui ruşi*, Cazan, 1904, în ruseşte.

[73] *Doctrina sistematică a credinţei luterane după cărţile simbolice luterane*, Cazan, 1910, în ruseşte.

[74] Bibliografie sumară: *La grande Bibliographie hélenique du XVII-e siècle*, mai ales vol. V, Paris, 1903; A. Palmieri, *Op. cit.*, I, pp. 144-151; Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, cit., pp. 32-33; M. Jugie, *Op. cit.*, vol. I, pp. 526-546; Pr. I. Mihălcescu, *La Theologie Symbolique*, Paris-Bucureşti, 1932 etc. Hr. Andrutsos, *Simbolica*, trad. de Prof. I. Moisescu, 1955.

[75] N. Cursulas, Σῶνοφις τῆς ἱερᾶς Θεολογίας φιλοπονηθεῖσα εις ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων φιλομαθῶν, edit. de Sergiu Raftaris, vol. I, II, Zacint, 1862.

[76] Vincenţiu Damodas, Θεία καὶ ἱερὰ διδασκαλία, ἤτοι Ὀρθοδοξος δογματική Θεολογία, p. 1730.

[77] Antonie Moscopulos, Ἐπιτομὴ τῆς Δογματικῆς καὶ Ἠθικῆς Θεολογίας, publicată de G. Solomos (Chefalonia, 1851).

[78] Θεολογικὸν, publicat de Arhim. Agatanghel Lontopulos, Veneţia, 1872.

[79] Atanasie din Paros, Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ Θείων τῆς πίοτεως Δογμάταν μετὰ πάσης ἐπιμελειας; edit. de Macarie Notara (Leipzig, 1806).

În a doua jumătate a veacului trecut, influenţând însă şi veacul nostru au scris: N. Damalas[80], Zicu Rosis[81]. Dintre aceste manuale, un caracter mai deosebit îl are acela al lui Zicu Rosis, care îşi propune să dezvolte învăţătura sa în aşa fel încât explicaţia şi demonstraţia sa să scoată în relief armonia deplină între un principiu central conducător în orice dogmă şi în Dogmatică. El s'a oprit însă la demonstrarea noţiunii de dogmă, creaţie şi providenţă, scoţând în relief ideea palamită a energiei dumnezeieşti. Cel mai mare dogmatist grec al epocii moderne e fără îndoială Hristu Andrutsos. Dogmatica sa[82], tradusă şi în româneşte, sistematizează problemele împrejurul ideii de Biserică şi le împarte în două mari părţi (I-a despre premizele mântuirii în Hristos, a II-a despre mântuirea în Hristos, cu trei secţiuni: Hristologia, însuşirea mântuirii şi desăvârşirea mântuirii). Alături de el, C. Diovuniotis a dat câteva monografii preţioase[83].

În greceşte au apărut, şi câteva tratate de Simbolică: al lui Diomed Chiriacos[84], al lui Hristu Andrutsos[85], amintit, al lui H. Mesolora[86], N. Ambroze[87] etc., precum şi câteva catehisme. Amintim pe al lui Constantin Economos[88], pe al lui Nectarie Kefala şi pe al lui Diomed Chiriacos.

Simbolica lui Mesolora aduce mult material doumentar. Dar a lui Andrutsos e incomparabil superioară celorlalte, prin adâncimea expunerii sistematice a doctrinei celor trei confesiuni asupra principalelor lor învăţături.

c) Principalele lucrări dogmatice **româneşti** – dacă facem abstracţie de dogmatiştii încă în viaţă – se datoresc lui Melchisedec al Romanului[89], Mitropolitului Silvestru Andrievici al Bucovinei[90], lui Alexiu Comoroşan[91], lui Iosif Olariu[92] şi maiales Mitropolitului Irineu Mihălcescu, care s'a deosebit prin mulţimea studiilor dogmatice şi simbolice, prin claritatea şi sistematizarea lor, în care excelează[93], la care se cade să adăugăm că a publicat studii aproape în toate disciplinele teologice.

---

80 N. Damalas, Περὶ ἀρχῶν, (Leipzig, 1865), p. 319.

81 Zicos Rosis, Σῶστημα Δογματικῆς τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, Atena, 1903.

82 Hr. Andrutsos, Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Atena, 1907.

83 Ἀντιπατικα, Atena, 1898; idem, Θεολογικαὶ διατριβαὶ, Atena, 1898; Τὰ Μυστὴια, Atena, 1912 etc.

84 Συμβολικὴ ἐξ ἀπόφεως ὀρθδόξου, Atena, 1901.

85 Συμβολικὴ, Atena, 1907, (trad. cit., de Prof. Iustin Moisescu).

86 I. E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας; Τὰ συμβολικὰ βιβλία Atena, 2 vol., 1901, 1904.

87 Ἡ ορθόδοξος Ἐκκλησία ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἄλλας χριτιανικὰς Ἐκκλησίας ἐξεταζομένη, Atena, 1908.

88 C. Economos, Κατήχησις ἤ ὀρθόδοξος διδασκαλία, Atena, 1814.

89 Prot. Melchisedec, *Teologia Dogmatică a Bisericii Ortodoxe, Cat.* etc., Roman, 1855.

90 Samuil Andrievici, *Învăţătura ortodoxă din religiunea creştinească*, Viena, 1862.

91 *Prelegeri Academice din Dogmatica Ortodoxă*, partea specială revăzută şi redactată de Prof. E. Voiuţchi, Cernăuţi, 1899.

92 *Manual de Teologie Dogmatică ortodoxă*, Caransebeş, 1907; acest manual de peste 800 de pagini mari a fost redus la o treime în ed. a II-a din 1917.

93 Dintre operele sale citäm: Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας – *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Lipsca, 1904. *La Théologie Symbolique du point de vue orthodoxe...* Paris, Bucureşti, 1932, trad. după româneşte cu textul revăzut şi adăugit din 1902. *Manual*

d) Teologia vecinilor ortodocşi de la Miazăzi e tot atât de redusă, ca şi a noastră (din pricina aceloraşi vicisitudini ale Istoriei, fiind sub robia turcească până la 1878).

Autorii principali **bulgari** sunt[94]: Raini Popovici[95], Ştefanovici[96], P. Cerniaev[97], Ştefan Butevnicov[98], Cr. Pavlov[99], Antim Chivacev[100], Diulgherov[101], şi Şt. Ţancov[102]. Îndeosebi cel din urmă autor, specialist în Dreptul canonic, a reuşit să dea una dintre sintezele cele mai atrăgătoare ale învăţăturii Bisericii noastre, pe temeiul unora dintre principalele scrieri ruseşti, manifestând o tendinţă de adâncire teologică.

e) Din Teologia Dogmatică **sârbească** menţionăm aici opera dogmatică a Arhimandritului Firmilian[103], şi a prof. C. Teodorovici[104] cum şi mai multe traduceri din lucrările ruseşti. La acestea se cuvine să adăugăm lucrările preotului romano-catolic Rene Guettée (botezat ortodox cu numele de Vladimir), din oraşelul Blois (Franţa), care, convertindu-se la Ortodoxie, a lucrat la răspândirea adevărului creştin ortodox cu o competenţă egalată numai de zelul său apostolic[105].

1.3.5. Şcolile Teologice în Biserica Ortodoxă

Cum a fost cu putinţă o asemenea operă uriaşă într'o Biserică strâmtorată, prigonită, pe alocuri distrusă cu sabia şi apoi rămasă, – în mare parte –, aproape cinci veacuri sub dominaţie păgână?

Aceasta a fost cu putinţă mulţumită credinţei ei puternice; precum bradul înfruntă vijeliile pe crestele munţilor aşa a înfruntat ea vitregiile vremurilor. Iar această credinţă în unicitatea adevărului absolut al Bisericii creştine Ortodoxe, s'a cultivat şi a îmbrăcat haină aleasă, a Teologiei, în şcolile din Biserica noastră.

Nu există o singură operă dogmatică independentă de şcolile teologice, de la primele lor începuturi până azi. Închiderea acestora a însemnat stagnarea Teologiei; redeschiderea lor a însemnat un nou avânt pentru Teologie. Şi este firesc să se fi întâmplat aşa. Şcolile teologice sunt creierul Bisericii, sunt modestele ei laboratoare,

---

de Teologie Dogmatică, ed. I, 1916, *Dogma soteriologică*, Bucureşti, 1926; *Catehetismul creştinului ortodox*, Bucureşti, 1930 etc., etc.

94 Vezi M. Jugie, *Op. cit.*, I, pp. 632-635.

95 *Doctrina creştină şi Morală*, Pesta, 1837.

96 *Catehismul creştin ortodox*, Filipopoli, 1872.

97 *Compendiu de învăţătură a credinţei*, Târnava, 1907.

98 *Teologia ortodoxă dogmatico-polemică*, Sofia, 1909.

99 *Temeliile Ortodoxiei*, 1910.

100 *Adevărurile Bisericii orientale*, Sofia, 1917.

101 *Manual de Dogmatică.*

102 *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928.

103 *Teologia Dogmatică*, Carloviţ, 1900.

104 *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, Belgrad, 1923; cf. M. Jugie, *Op. cit.*, I, pp. 635-637.

105 Vezi regretul lui Palmieri, *Op. cit.*, p. 183. Operele sale principale, foarte preţuite în Ortodoxie, traduse în româneşte de fostul Mitropolit primat Iosif, sub numele de Vladimir Guettée: *Exposotiom de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe...*, Paris, 1868; *„La papauté schismatique ou Rome dans ses rapports aves l'Eglise orientale"*, (Paris, 1865); *La papauté hérétique; Exposé de hérésies erreurs et inovations de l'Eglise catholique au XIX-e siècle...*, Paris, 1834.

unde se dezbate, se decantează, se distilează, oarecum, adevărul, prinzându-l în formulele, care apoi se pun în circulaţie, etichetându-le ca bune, după cum se categoriseşte eroarea ca primejdioasă pentru viaţa duhovnicească a creştinului.

Ele au pregătit soluţia problemelor, învestite apoi cu autoritatea sinodală.

În vremurile moderne, şcolile de Teologie, întemeiate mai întâi în Rusia şi apoi mai târziu în alte ţări ortodoxe, au fot centrul culturii şi dezvoltării ştiinţei teologice. „De obicei, autorităţile bisericeşti supuneau colegiilor profesorilor teologi studierea chestiunilor teologice şi bisericeşti în general. Aceasta se mai face şi azi", scrie un mare savant şi în acelaşi timp căpetenie a unei Biserici Ortodoxe[106].

Ele au făcut adevărurile trăite comprehensibile conştiinţei creştine şi sufletele creştine conştiente de superioritatea absolută a acestor adevăruri descoperite. Ele le-au făcut iubite, făcându-le cunoscute în toată splendoarea lor. Membri ai ierarhiei bisericeşti superioare, ca şi simplii mireni, s'au nevoit împreună în aceste şcoli, timp de aproape două milenii, pentru descoperirea frumuseţilor dumnezeieşti ale adevărului revelat.

Nu intră în preocupările noastre istoricul acestor şcoli; dar pentru explicarea Istoriei Teologiei Dogmatice ni se par necesare câteva cuvinte despre vatra şi izvorul acestor lumini intelectuale.

Primele şcoli, cunoscute îndeosebi, sunt vestitele şcoli din Alexandria şi din Antiohia; ele sunt datorate zelului unor iniţiative particulare, nu oficiale: Un Panten, un Clement al Alexandriei, un Origen, au fost didascăli mireni (potrivit tradiţiei apostolice de altfel.[107] Ele au slujit Biserica mai presus de orice laudă; dar n'au fost şcoli de formare a clerului. (Se pare că „şcoala" din Antiohia n'a fost o „şcoală" organizată, cu continuitate, ci numai un curent şi cu anumiţi profesori izolaţi, uniţi prin unitatea de direcţie ştiinţifică a doctrinei profesate, în care se demonstra sublimitatea învăţăturii creştine, în scop apologetic şi propagandistic, în paralel şi pentru subminarea vestitelor Academii păgâne[108].

La cursurile unor astfel de şcoli, care-şi propuneau numai promovarea cugetării teologice, se înţelege că participau şi viitorii clerici; dar şcoli speciale pentru formarea lor se pare a fi pomenite mai întâi în Biserica siriano-persană, atât de înfloritoare în primele veacuri (episcopale sau mânăstireşti, ca acelea din Nisibi, Seleucia, Ktesifon, Arbela şi Dorchena), alături de vestita „Academie persană" din Edesa[109].

Principalele şcoli ale antichităţii creştine sunt vestitele şcoli catehetice din Alexandria şi din Antiohia.

Alexandria era unul dintre marile centre ştiinţifice şi filozofice din vechime, având şi cea mai mare bibliotecă a lumii vechi. Acolo au încercat iudeii din diaspora să interpreteze *Vechiul Testament* cu ajutorul filozofiei neoplatonice, acolo a fost leagănul gnosticismului.

---

106 Vezi referatul Mitropolitului Greciei, Prof. Hrisostom Papadopulos, *Despre şcolile teologice*, din *Procès-Verbaux du premier congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*; Atena, 1939, p. 89 sq.

107 Fapte 8, 4; 11, 18-21; potrivit principiului diviziunii muncii (vezi 1 Co 14, 1 sq); cf. 1 Co 12, 4 sq; 28 sq; Rm 12, 6 sq; Ef 4, 11 sq.

108 Vezi Dr. Robert Nelz, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen, während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihren Bedeutung für die Ausbildung der Klerus*, Bonn, 1916, pp. 37, 55.

109 *Ibidem*, p. 76, 81-83.

De aceea, nu e de mirare că şi creştinismul primar a împlântat Crucea în chiar centrul gândirii păgâne, răscrucea tuturor marilor curente de cugetare ale lumii vechi.

Şcoala catehetică din Alexandria a fost cea mai renumită şcoală a antichităţii creştine. Pentru a atrage pe păgâni, conducătorii ei au tâlcuit învăţăturile lor cu categoriile filozofiei la modă atunci, cea platonică; iar înaltele lor speculaţii au folosit metoda alegorică. Cei mai de seamă reprezentanţi ai ei la început au fost: Panten, Clement Alexandrinul, Origen, mireni, precum şi ucenicii lui Origen: Dionisie, episcopul locului şi Sf. Grigore Taumaturgul, al Neo-Cezareei din Pont etc.

Şcoala antiohiană, dimpotrivă, dă o interpretare logică, strict literală şi istorico-gramaticală Scripturii, ferindu-se de orice filozofie. Cei mai de seamă reprezentanţi ai ei, la început, au fost Teofil, episcopul Atiohiei, preoţii Dorotei şi Lucian, morţi la începutul veacului al IV-lea ca martiri şi care sunt socotiţi întemeietorii ei.

În afară de şcolile amintite, mai avem o şcoală „africană, una „asiatică" etc... Ele arată ardoarea creştinismului primar pentru răspândirea luminii creştine. În primele veacuri, instituţiile acestea creştine slujeau deci numai la dezvoltarea ştiinţei creştinilor deja formaţi corespunzând astfel universităţilor de azi. Lor se datoreşte în mare parte formarea aştrilor care luminează cerul ştiinţei teologice a epocii patristice.

După decăderea şcolii antiohiene, după închiderea celebrei şcoli din Edesa – sub motiv de cădere în nestorianism – în 489, cum şi după închiderea vestitei şcoli păgâne din Atena (un fel de universitate la care predaseră vestiţi sofişti, gramatici, filozofi, filologi, ordonată de Justinian)[110] în 529, unchiul împăratului Mihail al III-lea, Barda, organizează o şcoală superioară la Constantinopol.

Biserica îşi va forma, mai departe, slujitorii ei în chip modest pe lângă vechi slujitori, sau prin şcoli mânăstireşti, mai ales; iar la înaltele focare de cultură se va împărtăşi de lumină toată lumea, după posibilităţi, şi deci şi oamenii Bisericii. Aceasta explică faptul că şi mai târziu a apărut o întreagă pleiadă de teologi mari, care fac mândria Ortodoxiei în evul mediu.

Odată cu intrarea arabilor şi a turcilor în arena istoriei Asiei Mici, orizontul Bisericii noastre se întunecă. Nimic n'a putut opri catastrofa finală.

După cucerirea ţărilor ortodoxe şi mai ales după căderea Constantinopolului, refugiaţii din ţările ocupate, grecii în speţă au adus cu ei luminile care au îngăduit deschiderea unei ere noi – a umanismului – în Apus; iar în Răsărit au uşurat deschiderea şcolilor teologice, începând cu cele din pravoslavnica Rusie.

Astfel, în 1559 se deschide la Kiev şcoala „Frăţiei Epifaniei", care va fi organizată pe temelii noi de Mitropolitul Petru Movilă (1631). După unirea cu Kievul, marea Rusie deschide seminarii bisericeşti în mai toate marile oraşe, cu cursuri de teologie mai dezvoltate, în principalele dintre ele, ca de pildă cele din Cazan, Novgorod, Marcov şi în lavra Alexandru Nevski[111]. Ea a avut patru mari Academii Teologice în oraşele Kiev, Moscova, St. Petersburg şi Cazan şi nenumărate seminarii, cu peste un milion de elevi, înaintea primului război mondial[112].

---

110 A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, trad. din ruseşte de A. Bourguina, cu o prefaţă de Ch. Diehl, Paris, 1932, pp. 125-128, 198.

111 *Russie, Les Academies ecclesiastiques*, art. în D.T.C., vol. XIV, 1, col. 334-75, de Gordillo.

112 *Ibidem*, col. 335.

În țara noastră n'au existat școli teologice speciale până în veacul trecut, când școala de la Trei Ierarhi se transformă în Seminarul din Iași (1804). După ce Regulamentul Organic dispune (1853) înființarea Seminariilor pe lângă Mitropolii și Episcopii, se întemeiază Seminariile din București, Buzău și Argeș (1836), cel din Râmnic (1837), cel din Huși (1852), cel din Roman (1858), cel din Ismail (1865), mutat în 1888 la Galați. În 1872, se adaugă trei clase la cele patru dinainte și se înființează Seminarul „Nifon". Tot în veacul trecut au luat naștere Academiile Teologice în Ardeal. În 1882, se întemeiază Facultatea de Teologie pe lângă Universitatea din București.

Astăzi, învățământul teologic ortodox din România dispune de două Institute Teologice de grad Universitar (la București și la Sibiu), cu două centre de îndrumare misionară și socială a preoților ortodocși (București și Sibiu), cu școli de cântăreți și seminarii eparhiale.

Grecii au avut încă din 1837 o Facultate de Teologie, iar în Patriarhatul de la Constantinopol a luat ființă în 1844 o școală teologică la Halchi. Școlile celorlalte Patriarhate sunt și mai noi.

Înainte de primul război mondial, Biserica Ortodoxă din Bulgaria avea o Facultate de Teologie și un Seminar la Sofia, cea sârbă o Facultate de Teologie la Belgrad și mai multe Seminarii etc.

Romano-catolicii au adus învinuire unora dintre școlile teologice ortodoxe de a fi fost mediul de propagare a unor idei „în marginea" Ortodoxiei.

Astfel se spune, de pildă, despre școala din Kiev, dinainte de Teofan Procopovici, că a fost supusă înrâuririi romano-catolice și că Teofan Procopovici a avut tendințe protestante.

Libertatea de gândire în Teologia ortodoxă e mult mai mare decât în cea romano-catolică. Ortodoxia admite un progres al dogmelor, în sensul unei aprofundări a lor, potrivit vremii respective.

Astfel, se știe că în evul mediu sau format două tabere de teologi ortodocși dintre care una prefera, pentru explicarea dogmelor, filozofia platonică, iar cealaltă pe cea Aristotelică[113].

În veacurile următoare, au fost curente de apropiere de una au de alta dintre cele două confesiuni apusene, cărora, e drept, le-a căzut victimă Chiril Lucaris, (dar nu Mitrofan Critopulos, Meletie Piga sau Dositei). Iar în vremea noastră, unii teologi ruși au propus o schimbare de atitudine față de eterodocși în privința lui „Filioque", sau au difuzat învățături noi, cu privire la Sofiologie, (Sergiu Bulgakov, de pildă).

Din acest punct de vedere avem de spus următoarele: În școli se pot emite anumite păreri personale și aceasta e o condiție a progresului dogmatic, din pricina dicuțiilor la care dau naștere, dar numai în învățături în care autoritatea supremă nu și-a spus cuvântul și cu clauza ca orice părere individuală să cedeze locul învățăturii formulate de autoritatea Bisericii. Până la pronunțarea Bisericii, libertatea Bisericii Ortodoxe admite și teologumena și păreri personale (despre care vom vorbi). Ele formează un spațiu destul de larg, încât teologii ortodocși pot să dea impresia uneori că se apropie de puncte de vedere eterodoxe, deși rămân credincioși, de regulă, învățăturii tradiționale.

---

113 Vezi *Aussere Einflüssen über...*, de Hrisostom Papadopulos, citat supra; extras din *Anuarul științific al Facultății de Teologie de la Universitatea din Atena*, 1936-1937, p. 2.

1.4. Teologia Dogmatică şi Simbolică în romano-catolicism

1.4.1. Introducere: Specificul Teologiei Dogmatice romano-catolice

Socotim că este cazul să înglobăm în Teologia Dogmatică romano-catolică, toate scrierile apusene care apar îndată după epoca patristică. Şi aceasta pentru motivul că, odată cu veacul al IX-lea, încep să se definească deosebirile de învăţătură între Biserica răsăriteană şi cea apuseană.

O privire de ansamblu asupra Teologiei Dogmatice apusene ne arată că ea a evoluat potrivit unei cerinţe lăuntrice a Bisericii romano-catolice şi anume:

a) Ca Biserică autoritară, ea şi-a format în dogme principalele puncte de credinţă în cele 19 sinoade socotite – împreună cu cele 7 ale întregii Biserici drept ecumenice[114], a impus categoriile filozofiei Aristotelice drept haina cea mai potrivită cugetării creştine şi a dat ca normativ pentru orice încercare de sistematizare opera lui Toma de Aquino din evul mediu, ev care, ipso facto, devine vârsta de aur a Istoriei Dogmaticei, superioară celei patristice...

b) *Dogmatica romano-catolică,* întocmai ca şi Dreptul canonic şi ca Morala, a evoluat în sensul afirmării primatului şi infailibiltăţii papale, dând astfel câştig de cauză arbitrariului omenesc în formulările dogmatice, manifestate în întărirea care depăşeşte orice măsură, a autorităţii exterioare, juridice, a Bisericii şi în sfidarea Teologiei „disidenţilor răsăriteni" şi a „ereticilor protestanţi".

c) Începuturile evului mediu sunt însemnate prin aceleaşi culegeri de sentinţe patristice – florilegii –, care caracterizează şi în Răsărit sfârşitul epocii patristice. Ele arată, pe de o parte admiraţia pentru trecut şi respectul faţă de autoritatea lui, iar pe de altă parte, lipsa de orice sforţare pentru a mai crea ceva pe temeiul acestui trecut. Alquin, Raban Maur, Agobard, Pashaz Radbert etc. (veacurile VIII-IX), nu se deosebesc prea mult în operele lor de aceşti „sentenţiari".

Singurul nume vrednic de pomenit, fiindcă a însemnat ceva în istoria gândirii religioase apusene a veacului al IX-lea, e Ioan Scot Erigena[115], care în una dintre lucrările sale, „De divisione naturae", arată mijloacele prin care omul, „natura creata", se întoarce la Dumnezeu, „natura increata et creans", folosindu-se de filozofia neo-platonică.

1.4.2. Scolastica şi notele ei caracteristice

După acel „saeculum obscurum" (al X-lea) şi ca urmare a cruciadelor şi a aşa numitei „Renaşteri carolingiene", în care Teologia încununa toate ştiinţele timpului, metoda de predare a Teologiei se schimbă cu totul. Din practic, pentru împlinirea

---

114 I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique du point de vue orthodoxe,* Paris, Bucarest, 1932, p. 118.

115 Vezi Dom. Maieul Cappuyns, O.S.B., *Jean Scot Erigene;* col. „Universitas Catholica Lovaniensis", Louvain şi Paris, 1933.

nevoilor Bisericii, învățământul deveni ştiinţific şi sistematic. Această mişcare ştiinţifică şi sistematică, pe care o luă învățământul în evul mediu, s'a numit „*Scolastica*", după „şcolile" (*scholae*) pe care le-au format „şefii şcolilor" şi uceniciii lor, (scholastici). Iată caracteristicile ei: 1. „Philosophia, ancilla Theologiae", aşa caracterizau scolasticii raportul dintre Filozofie şi Teologie. Realitatea este că Teologia devenise mai mult un pretext pentru dialectica Aristotelică şi pentru plasarea categoriilor filozofice. Deci, prima caracteristică este aplicarea Filozofiei la Teologie. 2. A doua caracteristică e metoda logică, constând în 3 etape: ridicarea de obiecţii („videtur quod non"), opunerea unor argumente acestor obiecţii („sed contra") şi rezolvarea problemei în sensul propus prin definiţia finală („responsum"). 3. A treia caracteristică este întâietatea crediţei: „fides praecedit intellectum"[116].

Punctul de plecare al disputelor scolastice l-a constituit un text din Isagoga lui Porfir, o introducere la categoriile lui Aristotel, în care se puneau anumite întrebări, care îşi vor căuta dezlegarea în nesfârşitele dispute de-a lungul întregului ev mediu, privind existenţa şi raportul între lucruri şi speciile sau noţiunile lor generale. După realişti, noţiunile generale sunt esenţialul şi au o existenţă reală înaintea existenţei lucrurilor („universalia ante rem" – Platon). După nominalişti, numai individualul are existenţă reală, pe când genurile şi speciile, sau noţiunile generale, sunt simple abstracţii ale minţii („universalia post rem"). Iar după Realismul moderat, generalul e real numai în particular („universalia în re" – Aristotel). O mulţime de nuanţe ale acestor direcţii s'au produs în timpul disputelor. Iar aplicarea lor la dogmele creştine a dus la erezii mari. Astfel Roscelin (1092), aplicând nominalismul la dogma Sfintei Tremi, a căzut în triteism, osândit fiind de sinodul de la Soisson (1092); Gilbert de la Porrée (1150) a ajuns la tetrateism aplicând realismul absolut la persoane şi la substanţa dumnezeiască.

De la începutul scolasticii şi până în veacul al XIII-lea, a domnit realismul platonic, absolut; apoi prin Toma de Aquino, Realismul moderat al lui Aristotel dobândeşte întâietatea, pentru ca prin Duns Scot să se facă trecerea la nominalism[117].

1.4.3. Începutul Scolasticii

Începutul scolasticii (sec. XI-XII) a fost strălucit, datorită apariţiei unice a „Părintelui Scolasticii", Anselm de Canterbury (1109), a cărui autoritate în problema răscumpărării n'a fost încă egalată până în prezent, în Apus. El a pus principiul care a biruit în Teologia oficială a evului mediu, „fides quaerit intellectum". Principalul său tratat este un dialog între autor şi ucenicul său Bozon din mânăstirea Bec, intitulat *Cur Deus homo?*, la care întrebare el răspunde prin celebra teorie a satisfacţiei, oficială în romano-catolicism. „*Monologion*" sau „*Soliloquivm*" tratează despre fiinţa lui Dumnezeu, deducând vestitul argument ontologic din ideea absolutului existenţei lui.

---

116 Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, traducere de Abatele Marcel Gautier, ed. a III-a, vol. I, Mulhouse, 1938, pp. 89-90; după F. Cayré, *Précis de Patrologie*, II, Paris, 1930, pp. 466-7, metoda constă în lectio şi disputatio, care se împarte în obiecţii (opponens) şi răspuns (respondens).

117 Chr. Ernst Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, ed. a X-a, Leipzig, 1900.

Bernard de Clairvaux († 1155), socotit de romano-catolici drept ultimul Părinte al Bisericii, e însemnat mai mult pentru acţiunile lui întreprinse cu succes spre a restabili credinţa dogmatică adevărată, decât pentru aportul său propriu, (care e excepţional numai în domeniul Misticii[118]: combaterea realismului extrem al lui Gilbert de la Pore şi a teoriei morale a Răscumpărării, a lui Abelard, pe care a izbutit să-i condamne. (E adevărat că în ce priveşte osândirea acestuia din urmă, ea e regretată de teologii romano-catolici moderni. Renumitul scolastic susţinea teoria zisă „morală", după care jertfa Mântuitorului constituie un simplu exemplu, pe când Bernard susţinea teoria „Răscumpărării de la diavolul"; Abelard păcătuia prin lipsă, iar Bernard însuşi era greşit total[119].

Abelard († 1142), învingând în dispută filozofică publică pe magistrul său, Guillaume de Champeaux, întemeietorul Universităţii din Paris, susţinu cu o vervă şi cu un succes rar, realismul moderat al lui Aristotel, inversând factorii în procesul dogmatico-filozofic, adică făcând să atârne credinţa de cunoaştere: „intelligo ut credam", dând o formulă treimică nouă cu ajutorul realismului său (potentia, sapientia, benignitas)[120], şi supunînd unei dialectici dizolvante dogmele Bisericii[121].

Aceleiaşi epoci aparţin vestiţii Hugo de St. Victor (1141)[122] şi Richard de St. Victor (1173)[123]. Dar cel mai însemnat magistru al acestei epoci e renumitul „magister sententiarum", care a dat manualul clasic al scolasticii[124], Petru Lombardul (1164). El a dominat Scolastica până în veacul al XVI-lea, când a fost înlocuit de *Summa* lui Toma de Aquino. Este cea mai însemnată Summa a epocii sale, în care tratează toate problemele însemnate ale Teologiei, expunând părerile patristice „pro" şi „contra" şi lăsând pe cititor să tragă concluzia. Manualul său are patru cărţi: 1. Despre Dumnezeu; 2. Despre om; 3. Despre Hristos, şi 4. Despre Taine.

1.4.4. Epoca de înflorire a Scolasticii

Epoca de înflorire a Scolasticii, (veacul al XIII-lea), se deschide cu cea mai mare Summa a evului mediu, deşi neterminată, aceea a franciscanului Alexandru de Halles, (1245), care a întrerupt-o în mijlocul tratatului despre penitenţă[125]. (Se ştie că, prin filozofii arabi, cugetarea răsăriteană a dechis noi orizonturi filozofiei apusene care a dus la o întrecere între cele două şcoli: franciscană şi dominicană).

---

118 Vezi E. Gilson, *La Théologie Mystique de Saint Bernard*, col. „Etudes de Philosophie medievale", Paris, 1934.

119 Vezi *Scrisoarea lui Bernard către papa Inocenţiu şi mai ales scrisorile lui Abelard către Heloise*, (Migne, P.L. CLXXXII, 1053-1072).

120 Vezi *Introductio ad Theologiam*, *Migne*, P.L. CLXXVIII, 879-1117; apoi *De unitate et Trinitate* etc.

121 *Sic et non*, *Migne*, P.L. CLXXVIII, 1339-1610; aici grupează o serie de mărturii patristice care spuneau şi da şi nu asupra aceleiaşi probleme.

122 *De sacramentis christianae fidei*, P.L. CLXXVI, 173-618.

123 *De Trinitate*, în 6 cărţi, P.L. CXCVI, 887-992.

124 *Sententiarum Libri*, IV.

125 *Summa universalis Theologiae*, în 4 cărţi, cea din urmă tratând despre virtuţi.

Tot franciscan e Bonaventura (1274), care părăseşte pe Aristotel pentru Augustin şi e socotit, drept cel mai mare mistic speculativ al evului mediu[126]. Din punctul de vedere dogmatic e de asemenea însemnat[127].

Albert cel Mare (1280), spiritul cel mai enciclopedic al evului mediu, e celebru atât prin întinsa lui operă filozofico-teologică[128], cât şi prin aceea că a fost magistrul celui mai mare scolastic, Toma de Aquino.

Toma de Aquino (1225-1274), e „prințul scolasticilor" şi cel mai sistematic dintre teologi. Teologia lui e normativă în Biserica romano-catolică; la sinodul de la Trident, *Summa Theologica* a fost pusă pe altar, alături de Biblie. Ea e împărțită în trei părți principale: Pars I: Despre Dumnezeu şi creație; Pars II: Etica şi Antropologia, compunând două părți: Prima secundae, Secunda secundae; şi Pars III: Despre Hristologie, Soteriologie şi Misteriologie[129].

Summa contra Gentes o completează, expunând învățătura din punct de vedere apologetico-rațional. Ambele sunt împlinite de „Questiones disputatae" şi „Quod libeta".

Duns Scot († 1308) e mândria ordinului Franciscanilor, după cum Toma de Aquino este a Tomiştilor. Scrierile sale principale sunt un comentariu al sentințelor, Comentariul de la Paris şi Chestiuni „quodlibeticae"[130]. Pe el l-au interesat mai ales punctele slabe ale învățăturii tomiste, pe care le-a atacat, susținând teza contrarie.

Astfel, în Dumnezeu el accentuează nu substanța absolută, ci voința (voluntas), şi-L concepe ca subiect liber; în Mariologie demonstrează „immaculata conceptio", pe care o combătuse Toma; în „Răscumpărare", buna plăcere a lui Dumnezeu, împotriva teoriei satisfacției, pe care o susținea marele dominican etc. În ce priveşte raportul dintre Religie şi Filozofie, el formulează principiul unui adevăr îndoit: ceva poate fi adevărat pentru filozof şi fals pentru teolog. Interpretul adevărului fiind Biserica, trebuie să-i dăm ascultare[131]. Cu el se prevăd deja nori deasupra scolasticii.

Roger Bacon († 1924), franciscan învățat şi spirit orginal, ucenic al vestitului episcop Robert Grosseteste, se ridică împotriva scolasticii. În Opus Minus el face o critică aprigă scolasticilor, care au învățat pe alții, fără să ştie ei: „impossibile est res hujus mundi sciri, nisi sciatur mathematica". Nu contează decât „scientia experimentalis". În Opus Majus el demonstrează primatul experienței în ştiință: „Nullus sermo in his potest certificare; totum enim dependet ab experientia". Şi asigură că „si haberem potestatem super libros Aristotelis ego facererii omnes cremari..."[132].

---

126 E. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventura*, ed. a II-a, Paris, 1943.

127 Vezi *Itinerarium mentis ad Deum; Breviloqium* (o *Sunima* mai mică); şi un *Comentariu la cele patru cărți ale sentințelor lui Petru Lombardul.*

128 *Summa de creaturis* şi *Summa Theologiae*, care de altfel nu constituie partea cea mai însemnată a lucrărilor acestui spirit universal.

129 Vezi E. Gilson, *Le Thomisme*, ed. a IV-a, Paris, 1942; col. „Etudes de Philosophie Medievale".

130 *Questiones in libros IV sententiarum; Reportata Parisiensia* şi *Questiones quadlibeticae*, XXI.

131 Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, ed. a X-a, Leipzig, 1910, pp. 41-42.

132 Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1930, pp. 204-220.

1.4.5. Decăderea Scolasticii: a) Nominalismul; b) Misticismul german

Decăderea Scolasticii (sec. XIV) se caracterizează prin exagerarea deosebirilor între şcoli şi mai ales a subtilităţilor puse în discuţie sub felurite forme, apoi prin speculaţiile fără temeiul Revelaţiei, prin influenţe străine de Teologia creştină, (averoismul)[133], prin oboseala spiritelor şi întoarcerea către empiric[134], sau către o pietate interiorizată, departe de orice joc al dialecticii omeneşti, dacă nu către nominalism.

a) Nominalismul

Wilhelm de Ockham († 1473), cei mai de seamă reprezentant al nominalismului, a formulat cele mai puternice critici la adresa Scolasticei, ajutat de o dialectică îndârjită. Ucenic al Şcolii din Oxford, el pleacă de la aceleaşi principii: „Perfeta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis...". Noţiuinile noastre generale sunt doar ficţiuni şi n'au nici un sprijin în realitate, în afară de autoritate: cazul cu existenţa lui Dumnezeu, care n-are alt temei decât autoritatea Bisericii[135]. Cu aceasta, arbitrariul imaginaţiei nu mai avea nici o piedică. Şi totuşi, atât de mare a fost oboseala de scolasticism, încât noul nominalism se generalizează: la Paris (susţinut de Pierre d'Ailly şi Jean Gerson), la Leipzig, Tübingen etc.[136]

b) Misticismul german

Exagerarea formalismului exterior a adus o interiorizare puternică a pietăţii, la sfârşitul scolasticii. Ordinul dominican, care fusese în fruntea scolasticii, este cel dintâi care se refugiază la adăpostul misticii contemplativo-speculative.

Magistrul Eckhart (1255-1327)[137] dezvoltă ideea acelei „deificatio" şi autoizbăviri a omului, din pricina unităţii moniste a sufletului cu Dumnezeu, condiţie pentru ca în străfundul lui să se nască Divinitatea[138].

---

133 E cazul lui Siger de Brabant (1235-1281 sau 1284), care interpretând pe Aristotel prin prisma filozofului arab Averoes, constata existenţa a două adevăruri: al Revelaţiei şi al Filozofiei. Dumnezeu, după el, nu e cauza eficientă a lucrurilor, ci cauza finală etc.; vezi E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, col. „Payot", Paris, 1930, pp. 194-203.

134 Astfel se formase un curent mare de filozofie naturală, avându-şi izvorul la Universitatea din Oxford, cu doi corifei: Episcopul Lincolnului, Robert Grosseteste, care a atribuit luminii un rol capital în producerea şi constituirea universului, şi Roger Bacon, discipolul lui. Vezi E. Gilson, *La Philosophie en Moyen Age*, pp. 204-220.

135 Cărţile lui principale sunt: *Questiones super. Libr. IV, Sentent şi Centiloquium Theologicum.*

136 Luthard, *op. cit.*, p. 42.

137 Bergmann, *Geschichte der Deutschen Philosophie; I. Deutsche Mystik*, cap. „Meister Ekhart und sein System", Breslau, 1926, pp. 24-41.

138 Vezi Maitre Eckhart, *Traités et Sermons*, trad. din germană, cu o introducere de M. de Gandiliac; col. „Philosophie de l'esprit", Paris, 1942; cf. *Bula lui Ioan al XX-lea*, „In agro Domini", din 27 martie 1339, ibidem, pp. 263-267.

Din şcoala lui fac parte: Tauler († 1361), care predică cu putere izbăvirea sufletului de tot ce e creatural, spre a deveni „deiform"[139], H. Suso (1363)[140], Joh. Ruysbroock[141] şi autorul vestitei „Theologia Deutsch", pe care a preţuit-o atât de mult Luther, tipărind-o.

1.4.6. Prereformatorii

Prereformatorii au luptat în sânul Bisericii Romano-catolice, nu numai pentru reforma Bisericii „in capite et membris" pentru schimbarea raporturilor dintre Stat şi Biserică, dar şi pentru introducerea unor învăţături dogmatice mai apropiate – după ei de învăţătura Bisericii primare. Astfel, Wiclif († 1384) are învăţături aproape de ale protestanţilor în ce priveşte unicitatea autorităţii Scripturii, excluderea mijlocirii Sfinţilor şi a faptelor bune[142]. Aceleaşi idei le aflăm la Ioan Huss (1415) şi la Ieronim de Praga[143]. În special Huss afirmă cu tărie predestinaţia[144].

În Ţările de Jos, Joh. van Goch († 1475) manifestă aceleaşi idei pe baza Scripturii şi a Fericitului Augustin[145]. Despre Joh. v. Wessel († 1489) Luther a spus că dacă l-ar fi citit mai înainte, ar fi crezut că a luat ideile de la el. Johann v. Wessel († 1481) a luptat împotriva exceselor Bisericii Romano-catolice prin scrieri accentuat dogmatico-polemice[146].

1.4.7. Contra-reforma

Contra-Reforma[147] se manifestă prin luarea unor măsuri de îmbunătăţire a moravurilor în Biserică[148] şi de a stabili precis poziţia Bisericii romano-catolice în faţa atacurilor protestante, (la sinodul din Trident), ca şi de a se pune în mâna tuturor preoţilor o Mărturisire de credinţă foarte dezvoltată, de proporţiile unui tratat de Teologie Dogmatică[149].

Este epoca Teologiei Dogmatice de controversă împotriva protestanţilor. Citâm numai câteva nume: Petru Canisius (1521-1597), socotit sfânt la romano-catolici,

---

139 Vezi Johannes Tauler, *Predigten*, publicate de Walter Lehman, 2 vol., Jena, 1913.

140 Vezi *Le Bienhereux Henri Suse*, opere, trad. de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, 1943.

141 Vezi Wautier d'Aygallier, *Ruysbroock l'Admirable*, Paris, 1924.

142 Vezi *Trialogus*.

143 *Hrist et monumenta J. Huss atque Hieronymi Pragensis*, 1715.

144 În scrierea sa *De Ecclesia*.

145 În *De libertate christ şi Dialog de IV erroribus*.

146 *Adv. Indulgentias; De potestate ecclesiastica* etc. Pentru partea aceasta vezi Luthard, *op. cit.*, pp. 44-45.

147 Pentru partea aceasta şi cele care urmează a se vedea diferitele rezumate ale *Istoriei Dogmelor* sau *Istoriei Dogmaticii romano-catolice*, de pildă din Bartmannm, *op. cit.*, pp. 95-98 din vol. I, şi F. Cayré, *op. cit.*, vol. II, pp. 707-862, după care ne-am condus şi noi.

148 Vezi, de pildă, *Scrisoarea papei Adrian VI către nunţiul papal Chieregati*, din 1522, publicată de M. J. Congar, în *Chrétienes désunis*, col. „Unam Sanctam", Paris, 1937, pp. 355-356.

149 *„Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos"*, 1566.

celebru prin catehismele sale[150], Cajetan (1468-1534), cunoscut prin comentariile sale la: Summa; Melchior Cario (1509-1560), autoritate în romano-catolicism. În ce priveşte argumentele în Teologie, apoi Robert Belarmin (1542-1621), care a îmbrăţişat toate punctele de credinţă, atacându-le pe ale protestanţilor[151], Bossuet[152] şi jansenistul Arnauld[153].

1.4.8. Neo-Scolastica

Neo-scolastica veacului al XVII-lea a reînnoit disputele dintre dominicani şi franciscani, la care au luat parte şi iezuiţii, încercând o împăcare între cele două poziţii, mai ales privind raportul dintre Har şi libertatea omenească.

Din ordinul iezuiţilor face parte Francisc Suarez († 1617), care a comentat şi *Summa Theologica* a lui Toma[154].

Dominic Banez (1528-1604) a reprezentat punctul de vedere al dominicanilor în Haritologie[155], împotriva iezuitului Ludovic Molina (1536-1600)[156].

Teologilor din Salamanca din şcoala strict tomistă, li se datoreşte o *Summa* în 12 sau 20 volume[157], (după ediţia în care a apărut).

Sub înrâurirea umanismului, dogmele au început să fie tratate în chip istoric, completându-se astfel metoda exclusiv scolastică. Acest curent are doi reprezentanţi celebri: iezuitul Dionisie Petaviu († 1652)[158] şi oratorianul Ludovic Thomassin († 1695)[159].

1.4.9. Veacul enciclopediştilor

Veacul enciclopediştilor, deismului şi naturalismului, are câteva nume ilustre: Billuart († 1797), Tournely (1729) şi cardinalul Gotti († 1742)[160]. Dar spiritul vremii a favorizat curente care au adus o decădere a Teologiei Dogmatice din care nu s'a mai ridicat timp de un veac.

---

150 Are trei catehisme: *Summa, Parvus catechismus catholicorum* şi *Minimus*.

151 În *Disputationes de controversus christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*.

152 *Histoire des variations de l'Eglise protestante; Exposition de la foi catholique* etc.

153 *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*.

154 A scris şi marele tratat: *De gratia divina*.

155 Cu al său *„Responsi ad 5 quaestiones de efficacia gratiae divinae"*, împotriva Molinismului.

156 *„Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione"* e principalul său tratat.

157 *„Cursus Theologicus Collegii Salmanticensis"*.

158 *Opus theologicorum dogmaticum*, în 5 tratate, care expune problemele până la capitolul Întrupare, inclusiv.

159 *De Deo uno, De Incarnatione*.

160 Fiecare are câte o operă imensă.

1.4.10. Veacurile XIX şi XX

Din veacul al XIX-lea până astăzi, Teologia Dogmatică romano-catolică vădeşte o întoarcere la izvoarele patristice şi la scolastică. Datorită acestor izvoare, J. A. Moehler (1838) a lăsat o Simbolică[161] şi J. M. Scheeben, o Dogmatică, neîntrecute până azi în romano-catolicism. Lieberman din Maienţa (1844) a avut o mare înrâurire asupra contemporanilor prin lucrarea sa principală[162].

Pentru a se face faţă diferitelor curente care minau Teologia romano-catolică, apoi aşa numitului „Kultur-Kampf" şi Vechilor catolici, după idealismul german, care atrăsese pe Günther şi Hermes, Piu al IX-lea a întocmit un „Sillabus errorum", iar Leon al XIII-lea a dat Tomismul ca normativ (prin encilica „Aeterni Paris" din 4 august 1874), iar Piu al X-lea a reînnoit această poruncă prin enciclica „Pascendi" din 8 septembrie 1907.

Acest spirit intolerant şi strâmt a avut ca urmare o adevărată revoluţie: Modernismul care s'a ridicat împotriva tiraniei Bisericii.

Trei dogme noi au fost proclamate de papi: Imaculata concepţie (1854), Infailibilitatea papală (1870), şi Înălţarea cu Trupul a Sfintei Fecioare (1 noiembrie 1950). Evenimentele acestea au adus un adevărat potop de lucrări pentru fundamentarea dogmelor respective; iar noua Eclesiologie a Teologiei ruseşti, din veacul trecut, a adus o înnoire a Teologiei despre Biserică la romano-catolici.

S'au publicat mai multe enciclopedii: *„Dictionnaire de Théologie catholique"*, de Vacant-Mangenot şi *„Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique"*, de A. D'Alés, în care se află preţioase studii dogmatice.

Cele mai cunoscute *Istorii ale Dogmelor* sunt cele de J. Schwanne, în germană (trad. şi în franceză), şi de J. Tixeront.

Cele mai cunoscute manuale de Teologie Dogmatică sunt cele de Perrone, Ch. Pesch, Simar, Lercher, Tanquerey, Stolz-Keller, Pohle, Scheeben (preferat azi tuturor), Verhoelst (primele în latineşte, penultimul în germană şi ultimul în franceză) şi B. Bartmann, în germană, trad. în franceză (foarte mult preţuit de asemenea).

O direcţie mai nouă s'a desemnat printre grupările însărcinate cu pro-paganda printre răsăriteni împrejurul revistelor *„Irénikon"*, *„Echos d'Orient"*, *„La vie spirituelle"* etc., care au început vaste studii analitice asupra Patristicii şi spiritualităţii răsăritene.

Aceste izvoare patristice vor putea aduce, după expresia preotului romano-catolic J. Congar, o reîntinerire a Teologiei Dogmatice, apusene.

Tratatele romano-catolice[163] mai scot în relief atât „înflorirea tomisului cât şi a scotismului, ca urmare a întoarcerii la învăţătura Sfinţilor Părinţi (iniţiată de Moshler) ca şi la filozofia antică şi la scolastică (iniţiată de Kleutgen, † 1883).

Înflorirea tomismului se vădeşte în faptul că el e dominant şi normativ în Teologia romano-catolică. Toate operele de învăţătură oficială, ca şi toate studiile dogmatice, sau filozofice, se străduiesc să dovedească acest „conformism" pentru a obţine aprobarea superiorilor. La rândul lui, scotismul a putut să afirme (prin Minges, în *„Studii franciscane*

---

161 Trad. de F. Lachat, în 2 vol., sub titlul *La Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques...*, 2 vol., Bruxelles, 1838.

162 *Institutiones Dogmaticae.*

163 Vezi, pentru partea aceasta, B. Bartmann, *op. cit.*, vol. I, pp. 97-98.

germane", 1914, p. 137-165) că „nici o singură propoziţiune a scotismului n'a suferit niciodată vreo cenzură".

1.5. Curente, şcoli şi lucrări dogmatice şi simbolice reprezentative în protestantism (până la începutul secolului al XIX-lea)

1.5.1. Puncte de plecare ale Teologiei Dogmatice protestante

Ideea centrală, de la care pleacă Luther şi pe care apoi a îmbrăţişat-o Luteranismul e aceea a mântuirii şi a siguranţei mântuirii prin credinţă, pe când Calvin va pleca de la voinţa abolută a lui Dumnezeu, decretul Său cel veşnic.

Interpretarea individuală a Sfintelor Scripturi a făcut ca înşişi marii reformatori – Luther, Calvin şi Zwingli –, să nu se înţeleagă între ei.

Chiar veacul al XVI-lea dă mărturie despre diversitatea concepţiilor dogmatice ale „evangheliştilor" – cum erau, numiţi la început Luteranii – şi ale „reformaţilor", cum au fost numiţi calviniştii şi zwinglienii. Cu timpul, acea „magna confusio" de concepţii din sânul Dogmaticii protestante, s'a accentuat în aşa măsură, încât cu drept cuvânt şi se poate da caracterizarea: Quot capita, tot sensus!

De aici marea greutate de a da o sinteză istorico-dogmatică a unei opere uriaşe, care se construieşte de aproape o jumătate de mileniu şi care este „una" numai fiindcă-şi zice „creştină", dar care e atât de deosebită în părţile ei componente, încât fiecare lucrare dogmatică pare un gen şi fiecare autor un creator al unui sistem creştin.

S'a afirmat cu mândrie de protestanţii înşişi şi nu fără dreptate, că „întreaga vibrare a lumii şi ştiinţei moderne s'a descărcat asupra sistemelor de credinţă protestantă"[164]. Această tensiune, specifică dogmaticii protestante, se datoreşte nevoii ca, în lipsa unei siguranţe legale şi a unei organizări ierarhice corespunzătoare, care s'o apere faţă de atacurile din afară, gândirea proprie, totdeauna în pas cu vremea, să ferească această confesiune de lovituri mortale din partea duşmanilor ei.

Ea a luat naştere şi s'a menţinut prin neîncetate lupte crâncene, împotriva autorităţii bisericeşti ca şi împotriva autorităţii statale.

1.5.2. Factorii determinanţi în istoria Dogmaticii protestante

În această luptă, protestantismul a căutat aliaţi în gândirea timpului: în filozofie şi în ştiinţa istorică. El a căutat să le folosească, ca şi Teologia medievală; dar, ca şi atunci, nu arareori rolul s'a schimbat, Teologia devenind „ancilla" şi pretext pentru curente filozofice sau scientiste şi nu rareori ea s'a scăpat cu mare greutate de ajutorul dat de filozofia şi de ştiinţa istorică a vremii.

---

[164] Gass, *Geschichte der prot. Dogm., in ihrem Zusammenh. mit der Theol. überh.*, Verl. I, 1854. Die Grundleg. u. der Dogmatism; apud Chr. Ernst. Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, Leipzig, 1900, p. 50.

Aceştia sunt, de altfel, polii între care a oscilat cugetarea protestantă, în cele aproape cinci veacuri, lăsată în voia soartei de subiectivismul interpretării Scripturii.

1.5.3. Dogmatica veacului reformei

Luther a atins aproape toate problemele principalelor ramuri de Teologie şi a pus temeliile noii Dogmatici mai ales în ce priveşte mântuirea „sola fide", cu înlăturarea oricăror speculaţii în cele 95 de teze, în cele trei mari Scrieri reformatoare (*„Despre captivitatea babilonică a Bisericii"*, *„Despre libertatea creştină"*, *„Împotriva execrabilei bule a lui Antichrist"*), în cele două *„Catehisme"* ale sale, în unele predici ale sale, ca aceea despre *„Înălţarea Mariei"* (din 1516), sau în unele tratate ca *„De servo arbitro"* etc. Dar acestea, oricât de puternice ar fi, sunt opere de circumstanţă, a căror însemnătate păleşte faţă de aceea a revoluţiei religioase, pe care a realizat-o el. De aceea, împreună cu protestanţii mai noi, ca Maurice Goguel, putem afirma că nu în domeniul Teologiei trebuie căutată originalitatea lui Luther. „Revoluţia pe care a săvîrşit-o e de ordin religios. El a mutat centrul de gravitate al pietăţii, punând-o în conştiinţa individului şi nu în participarea la organismul bisericesc"[165].

Veacul reformatorilor este, din punct de vedere dogmatic, ilustrat de Melanchton şi Chemnitz în tabăra lui Luther şi de Calvin şi Zwingli în afară. Acest veac a pus temeliile pentru viitorul Dogmaticii confesionale a celor trei ramuri protestante.

a) Melanchton e marele dogmatist luteran al acestui veac. Opera lui principală o formează acei *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*, al căror nucleu l-a dat în prelegerile ţinute de el în 1520 asupra „Epistolei către Romani", cu un succes puţin obişnuit. Au fost tipărite în aproape 80 de ediţii germane şi latine din chiar timpul vieţii autorului, fiind proclamate de însuşi Luther drept „liber invictus, non solum imortalitate sed et canone dignus..."[166].

Melachton zăboveşte aproape exclusiv asupra învăţăturilor dogmatice care privesc mântuirea: asupra păcatului, Harului, Legii şi Evangheliei; de abia pomeneşte de cele despre Dumnezeu, creaţie, despre modul Întrupării, socotind orice speculaţie asupra acestor subiecte drept „stultae disputationes". Mai tratează despre cele trei virtuţi teologice, despre justificare, despre *Vechiul* şi *Noul Testament*, despre omul vechi şi cel nou, despre cele trei Taine primite la început de protestanţi (Botez, Euharistie, Pocăinţă) etc. Chestiunile de Dogmatică sunt tratate împreună cu cele de Morală, şi astfel vor rămâne până la Calixt (1656).

O caracteristică a Dogmaticii melanchtoniene e lipsa ei de stabilitate doctrinară; de la o ediţie la alta, el şi-a schimbat anumite poziţii ale învăţăturii sale, de pildă: asupra determinismului, pe care până la urmă l-a primit, asupra exclusivităţii lucrării Harului şi asupra Euharistiei, apropiindu-se din ce în ce de punctul de vedere calvin. Se ştie de altfel că această tendinţă a lui Melanchton de a schimba învăţătura unei cărţi de la o ediţie la alta s'a constatat chiar în privinţa Mărturisirii Augustane, pentru care Luther l-a mustrat, zicându-i: „Filipe, Filipe, nu faci bine că schimbi aşa de des confesiunea

165 Maurice Goguel, Luther, Introduction, traduction et notes, col. „Les cent chefs d'oeuvres étrangers", Paris, 1925. pp. 32-33; cf. în acelaşi sens Karsten Klaehn, *Martin Luther, sa conseption politique*, Paris, 1941; în Introducere, p. 7.

166 Chr. Ernst Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, cit. supra, p. 45.

Augustană, pentru că nu e cartea ta, ci e a Bisericii"[167]. (Mulţi teologi protestanţi au procedat, de altfel, la fel; faptul acesta arată cât de şubredă este temelia credinţei lor).

Loci lui Melanchton au făcut şcoală în veacul al XVI-lea ei au fost comentaţi de mai mulţi dogmatişti ai acestui veac, ca Victorin Strigel (1569), de Christof Pezel (1582), care e cel mai strict adept ai lui Melanchton; de fiul lui, Tobias Pezel, de Sohnius (1588) şi de Selnecker (în 1573)[168].

Cel mai strălucit ucenic al lui Melanchton şi unul dintre cei mai cu autoritate dogmatişti luterani din toate timpurile e însă Martin Chemnitz, superintendent în Braunschweig. Lui îi datoreşte Teologia protestantă acel *„Examen concilii Tridentini"* (în 4 vol., 1565-73), colaborarea la „Formula de Concordie", dar mai ales scrierea epocală pentru această teologie, *De duabus naturis in Christo* (1571) şi un comentar asupra acelor „Locii" ai lui Melanchton (publicat după moartea sa, în 1591). El are marele merit de a fi dat acestei scrieri o interpretare în spirit strict luteran şi de a fi stabilit, mai ales prin Formula de Concordie, punctele de vedere dogmatice primite de toţi luteranii. Mai amintim un Compendiu Teologic al lui Heerbrand, şi mai ales *Loci Theologici* al lui Mathias Hafenreffer (1600), care a rămas cea mai răspândită carte de învăţătură luterană atât în Germania cât şi în ţările nordice, preţuită mai ales prin precizia logică şi simbolică a unei formulări limpezi, încununare a unui veac de înnoitoare frământări doctrinare.

b) Ulrich Zwingli se deosebeşte ca metodă şi ca scop în expunerea învăţăturilor sale dogmatice. Astfel, principala sa lucrare, *Commentarius de vera et falsa religione* (1525) îşi propune să expună sistematic învăţătura creştină, începând cu cea mai puţin accentuată de teologia luterană contemporană, despre fiinţa lui Dumnezeu, scoţând în relief atributul ei de absolută, de pildă.

Părerile cele mai libere sunt exprimate aici cu o certitudine dogmatică. Zwingli aduce cu o egală autoritate mărturii ale lui Platon şi Seneca, alături de ale lui Moise ori ale Sf. Pavel; în cer, alături de drepţii *Vechiului Testament* stau şi drepţii, înţelepţii, sau eroii lumii păgâne: Hercule, Tezeu, Socrate, Aristide, Antigona, Numa, Camilius, Catonii şi Scipionii. Aceste afirmaţii l-au făcut pe Luther să exclame: „Hoc si verum est, totum Evangelium falsum est".

E cel mai opus dintre reformatori podoabelor cultice, după cum e cel mai îndepărtat de înţelegerea adevărată a Sfintelor Taine. Inspirat e tot ce e adevărat şi Sfânt pe lume[169]. Printre ucenicii credincioşi ai lui Zwingli se numără Petru Martyr Vermilius cu ale sale *Locii communes theologici* (1580) şi Büllinger cu al său *Compendium Religionis Christianae* (1556).

c) Ioan Calvin e cel mai mare dogmatist protestant al epocii sale. Principala sa lucrare e *Institutio Religionis Christianae* (1536); redactată de el în latineşte şi franţuzeşte, a fost tradusă în majoritatea limbilor europene. Primele trei cărţi tratează despre articolele simbolului apostolic, iar a IV-a, despre Biserică. Compusă într'o formă literară clasică, opera aceasta e socotită drept o capodoperă a genului, atât prin

---

[167] Citat după Prêtre I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique au point de vue de l'Eglise orthodoxe*, Bucarest et Paris, 1932, p. 214.

[168] Pentru informaţii amănunţite asupra scrierilor dogmatice ale acestui secol, a se vedea, printre alţii, Luthard, *op. cit.*, p. 47 sq.

[169] Luthard, *op. cit.*, p. 48.

frumuseţea şi căldura expunerii, cât şi prin adâncimea, conciziunea şi simetria ei. Decretul veşnic al Predestinaţiei şi acea *soli Deo gloria*, sunt cele două coloane ale acestui edificiu dogmatic. Aproape toţi teologii reformaţi au fost calvinişti în acest veac; dintre ei amintim pe Ursinus şi Olevianus, autorii vestitului *Catehism* din Heidelberg, pe Zanchi din Strassbourg (1590), a cărui scriere, *De religione christiana fides* a fost socotită ca o mostră de „teologie sistematică ortodoxă calvină"[170].

1.5.4. Dogmatica protestantă „ortodoxă" a veacului al XVII-lea. Lucrări mai de seamă apărute: a) În luteranism; b) La reformaţi

După „deşteleniрea" de teren a înnoitorilor veacului al XVI-lea, a urmat „consolidarea" lui în veacul următor. Veacul a XVII-lea e veacul marilor sinteze doctrinale, veacul clasic al operelor dogmatice protestante.

Teologii acestui veac credeau în inspiraţia Sfintei Scripturi – unii admiteau inspiraţia literelor textului sfânt – şi aşezau puncte de reper fixe în privinţa tuturor capitolelor dogmatice. Chiar „Mărturisirile de credinţă" erau preţuite ca lucrări normative, date cu asistenţa Sfântului Duh.

Unii dintre protestanţii de azi, găsesc grave lipsuri şi greşeli „ortodoxiei protestante" din veacul al XVII-lea. Astfel, ea e socotită ca aflându-se tot pe linia romano-catolică, deoarece supunea conştiinţa creştinului unei autorităţi mediatoare între Dumnezeu şi om, Biserica obligându-l să creadă în infailibilitatea acelor Mărturisiri, stabilite în unele sinoade protestante.

Iată principalele critici formulate de unii teologi contemporani nouă[171]: 1. Dogmatica ortodoxă protestantă a veacului al XVII-lea păcătuieşte printr'un exces de polemică împotriva duşmanilor din afară (romano-catolicii) şi a celor dinlăuntru (sinergiştii, cripto-calviniştii, sincretiştii, arminienii, socinienii, secte mistice); 2. Ea mai greşeşte socotind drept inspirate Mărurisirile de credinţă; 3. Luptând împotriva erorilor timpului, arătate mai sus şi care se sprijineau tot pe Scriptură, ortodoxia protestantă a apelat la autoritatea raţiunii. De aici a urmat caracterul formalist şi lipsa de simţ istoric care o caracterizează. Caracterul formalist s'a vădit în folosirea generală a categoriilor filozofice Aristotelice – mai ales a Logicii –, începând de la Melanchton chiar, cu toată opoziţia iniţială, de proporţii vandalice, făcută de un Luther oricărui amestec al filozofii:

„Aristotel e meterezul impiu al papiştilor. El e pentru Teologie ceea ce e întunericul pentru lumină. Morala lui e cel mai rău duşman al Harului..., e o filozofie râncedă un ştrengar pe care să-l pui în porcărie sau în grajdul de măgari, un calomniator neruşinat, un comedian, cel mai viclean stricător de minţi. Dacă n'ar fi existat în realitate în carne şi oase, ar putea fi socotit, fără nici un scrupul, drept dracul în persoană!". Acesta e tabloul pe care-l face Luther, în mai multe împrejurări, lui Aristotel, temelia sistemului romano-catolic[172].

În sfârşit, din folosirea excesivă a filozofiei, ortodoxia protestantă a căzut, după modernii ei critici coreligionari, într'o lipsă de simţ istoric.

---

170 *Ibidem*, p. 49.

171 Luthard, *op. cit.*, p. 50 sq. De la el împrumutăm şi informaţiile principale ale acestui capitol.

172 Citat după Jacques Maritain, *Trois reformateurs*, (Paris, 1925), p. 43.

Ortodoxia protestantă s'a dezvoltat în trei direcţii, după cele trei universităţi care o reprezentau (Wittenberg, Jena şi Helmstädt): biblică, istorică, filozofică.

a) În luteranism

Iată principalele lucrări dogmatice apărute în sânul luteranismului în acest veac:

Leonhard Hutterus, sprijinindu-se pe „Formula de Concordie", a scris mai multe cărţi, printre care şi *„Libri Christ. conc. explicatio plena et perspicua"* (1608). Dar cartea sa principală de Dogmatică, scrisă din porunca prinţului Anton de Saxa este *Compendium locorum Theol., ex Script. S. et Libro conc.* (1610), editat de nenumărate ori şi care a luat locul acelor *Loci* ai lui Melanchton.

Se deosebeşte prin scurtimea, claritatea şi prin aceea că e scris în formă de întrebări şi răspunsuri – acestea fiind fragmente din Formula de Concordie, din scrierile lui Chemnitz şi ale altor teologi luterani, cu autoritate. Amplificată cu comentarii această lucrare a fost publicată după moartea autorului, de Universitatea din Wittenberg (1619). În introducere, după ce elogiază marea personalitate a lui Melanchton, exprimă părerea de rău că acesta s'a abătut de la învăţătura formulată de Luther şi crede că totuşi, prin penitenţa de la sfârşitul vieţii sale, va fi fost iertat de Mântuitorul[173].

Ucenicul său Joh. Gerhard din Jena († 1637, la 55 de ani), pe care contemporanii l-au venerat pentru cele mai alese calităţi, iar posteritatea luterană l-a avut ca model inimitabil în aproape toate ramurile Teologiei, a lăsat următoarele lucrări dogmatice: *Confessio catholica în qua doctrina catholica et evangelica quam ecclesiae Augustanae confessionis addictae profitentur...* (1634).

Aici Gerhard aduce toate mărturisirile veacului său în sprijinul credinţei luterane. Şi mai însemnată şi mai vastă decât această lucrare este lucrarea: *Loci communes Theol. tum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate solide et copiose explicati...*, în 9 vol. (1610-1621), la care a mai adăugat pe al 10-lea în 1629 sub titlul de *Exegesis....* Aici tratează despre Dumnezeu-Unul, despre Iisus Hristos şi dă principii foarte amănunţite de tâlcuirea Scripturii. E una dintre cele mai adânci şi temeinice opere dogmatice Luterane din toate timpurile; ea a avut o înrâurire deosebită asupra celor care au urmat.

De acum urmează, în locul acelor *Loci*, lucrări sistematice, Systemata. Fiul dogmatistului Aegidius Frimus, (de la sfârşitul veacului al XVI-lea), Nicolaca Hunius († 1643), a scris despre deosebirile dintre luterani şi calvini în Διάσκεψις *theologica...* (1626) şi a lăsat un *Epitome credendorum* (1625) tradus în mai multe limbi.

G. Calixt († 1656) introduce o reformă în studiul Dogmaticii, despărţind-o de Morală şi îndulceşte şi slăbeşte Dogmatica luterană în monografiile sale dogmatice despre Treime (1645), despre păcat (1659), despre persoana lui Hristos (1663) etc., ca şi în al său *Epitome Theol.* (1619).

Johann Musäus († 1681) de o formaţie enciclopedică, a scris în toate domeniile Teologiei, combătând şi curentele filozofice opuse confesiunii sale, ca spinozismul, deismul etc. În Dogmatică a lăsat mai mult monografii (asupra Predestinaţiei, Cinei etc.) şi acele *Praelectiones în Epitome Formulae Concordiae.* Însemnătatea sa stă mai ales în atitudinea mai moderată pe care a avut-o faţă de tendinţele absolutiste ale veacului său.

[173] Luthard, *op. cit.*, p. 52.

Ginerele său, Baier († 1695) a lăsat un *Compendium Theologiae* (1686), care poate fi citit şi azi cu folos pentru cunoaşterea Dogmaticii timpului.

Începând din a doua jumătate a veacului al XVII-lea, scolasticismul protestant se accentuează din ce în ce mai mult. O excepţie de la această direcţie o formează teologul-poet Dannhauer († 1666), în a sa *Hodosophia Christ.* (1649), în care expune dogmele în cadrul simbolic al unei călătorii la cer.

Hülsemann din Wittenberg (1661), a lăsat un *Breviarium Theologiae* dezvoltat apoi în *Extensio Breviarii*, iar *König* († 1664), *Theologia positiva acroamatica* (1661); încercări mai prescurtate au lăsat *Scherzer* († 1686) şi *Kromayer* († 1670).

Abr. Calov († 1686) din Wittenberg a dat în al său *Systema locorum Theol.* (12 vol., 1655-77) o vastă expunere în formă polemică a luteranismului ortodox strict, împotriva tuturor curentelor opuse ale timpului său (arminieni, socinieni, Böhme etc.) şi cuprinzând cunoştinţele tuturor domeniilor teologice.

În sfârşit, Quenstädt (1688), a dat o expunere obiectivă a Dogmaticii ortodoxe a veacului al XVII-lea în a sa *Theologia didactico-polemica* (1685). Hollaz († 1713) e socotit drept ultimul dogmatist luteran ortodox, cu al său *Examen theologicum...* (1707); dar el vesteşte deja Pietismul, care va domni în curând în teologia protestantă.

b) La reformaţi

Veacul al XVII-lea e dominat în *Dogmatica refomată* de problema predestinaţiei, specifică ei.

Specialiştii constată[174] că, pe când luteranismul s'a dezvoltat în această perioadă aproape exclusiv în graniţele Germaniei, reformaţii au avut drept centre principale ale şcolilor dogmatice Elveţia (Basel, Berna, Zürich şi mai ales Geneva), Germania (Heidelberg), Ţările de Jos (Frencker, Utrecht, Gröningen şi mai ales Leyda), şi Franţa (Saumur, Montauban şi Sédan). E de observat că în această ramură protestantă, libertatea a fost ceva mai mare (ca o reacţie împotriva theocratismului calvin din veacul precedent).

Aşa se explică de ce un Keckermann din Heidelberg a putut să expună nesupărat modalismul treimic (în *Syntagma theol*, 1670).

Wendelin († 1651) a scos un *Comp. Christ. Theol.* (1637), în care combate „absurdele opinii luterane".

Elveţianul Wolleb din Basel, a dat un *Compend. Theol.* (1625), mai puţin predestinaţianist decât Pictet din Geneva, cu a sa Theol. Christ. (1696).

În Ţările de Jos s'au manifestat cele două direcţii opuse, în ce priveşte învăţătura despre predestinaţie: „Arminianismul", reprezentat de Episcopius cu ale sale *Instit. Theol* (1643), de Grotius (*Opp. theol.*, în patru volume, şi *De veritate relig. Christ.*, 1639), şi mai ales de Limborch (*Theol. Christ.*, 1686).

Predestinaţianismul (supralapsar) e reprezentat de Gomar din Gröningen († 1641) cu ale sale *Loci Theol.* (1644) de Maresius (*Foederatum Belgium orthodoxum... exegesis*, 1652) şi mai ales de Böetius din Utrecht (*Selectarum disputatiónum*, 5 vol, 1648-1649).

Cartezianismul a fost îmbrăţişat, printre alţii, de Wittich (1671), care a afirmat că claritatea e scara de măsurat adevărul.

174 Idem, *op. cit.*, p. 56 sq.

Coccejus (Koch) din Bremen († 1659), care a profesat la Frencker şi Leyda, a tins la regenerarea metodei Dogmaticii, devenită scolastică, prin Scriptură, întemeind astfel *direcţia biblică* (în *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei*, 1648). Această direcţie fu urmată în Utrecht de Burmann (în a sa *Synopsis Theologiae...*, 1671, de Leydecker, care învaţă trei iconomii ale mântuirii, după cele trei Persoane ale Sfintei Treimi (*Oeconomia trium Personarum, în negotii salutis humanae*, 1682), ca şi de van Til din Leyda (cu ...*Compendium Teol...*, 1703), care – de altfel – e mai sincretist.

Şcoala franceză a Amiraldiştilor din Samur a evoluat împotriva predestinaţianismului absolut:

Moyse Amyrault († 1664) slăbi doctrina calvinistă până la a o face arministă şi pelagiană în tratatul *De la Predestination* (1634).

Sinoadele franceze se arătară mai moderate în definiţiile lor dogmatice, decât canoanele de la Dordrecht. Împotriva acestei moderaţii se ridică în Elveţia Heidegger (Zürich, † 1698), prin al său *Corpus Theol. Christ.* (1700), şi mai ales prin *Formula conaensus Helveticarum* († 1714), în care afirmă inspiraţia punctuaţiei masoretice, printre altele. Dar discipolui său Pajon († 1685) ca şi ucenicul acestuia Papin (1709), se depărtară progresiv de acest determinism predestinaţianist.

1.5.5. Pietismul şi direcţiile: biblică, istorică şi filozofică

Obosită de încordarea grozavă la care o supusese o luptă intensă în domeniul circumscris al ortodoxiei prin metoda scolastică, aplicată şi împotriva duşmanilor din lăuntru ca şi împotriva celor din afară, teologia protestantă abandonează căile raţiunii şi le însuşeşte pe cele ale sentimentului. Lacob Spener († 1705) e cel care încununează o serie de sforţări făcute pentru a se pune accentul nu pe învăţătură, ci pe trăirea personală a adevărurilor creştine. El a scris *Allgemeine Gottesgelahrth.* 1660) şi *Evangel. Glaunbenslehre in einem Jahrgang von Predigten*, 1658. Un partizan ilustru al acestei înclinări a fost Breithaupt care a scris *Institut. Theol. libb. duo...* (1695), în care milita pentru o pietate practică. Urmară *Theses credendorum et agendorum fundamentales* (1718), care stau la temelia acelui *Collegium antitheticum universale* (1718-1719), publicat în 1732, al lui Anton.

Urmărită de masa mare cu simpatie, mişcarea pietistă a fost atacată cu înverşunare de o seamă de teologi protestanţi: Bened. Carpzov, din Leipzg, cu scrierile sale *Ad sacra pentecostes* (1691). *Imago Pietisimi* (1691) etc., Deutschmann, cu *Christluth. Vorstellung in deutl. aufrichtigen Lehrzätzen* (Expunere creştin-luterană în forma sinceră, clară...) etc.; Schelwig, cu al său *Itinerarium antipietisticum* (1699); dar mai ales Val. Loscher cu al său *Thimoteus Verinus* (2 vol. 1718).

Pietismul îşi urmă calea sa mai departe. Antipietiştii numiţi erau ultimii reprezentanţi ai vechii ortodoxii protestante. Ei au dispărut, dar nu aveau să supravieţuiască mult nici reprezentanţii pietismului. Erau reprezentanţii unui curent care nu putea înlocui vechea ortodoxie, ci pregătea numai calea altor şcoli. Căci o direcţie practică, de trăire duhovnicească, nu e de ajuns în viaţa unei Biserici. Ea trebuie să găsească şi suportul intelectual, care să facă faţă problemelor pe care le ridică cugetarea vremii, în cadrul Descoperirii dumnezeieşti şi al etosului vremii.

Aşa se explică faptul că nici lucrările lui Freylinghausen ca *Grundlegung der Theologie* (Temelia Teologiei, 1704) ş.a. nici ale lui Rambach († 1735), cu *Dogmatica*

lui ş.a., sau ale lui Lange († 1744), *Oeconomia salutis evangelica* (1728) etc., în care pietismul a făcut maximum de efort pentru a menţine, n'a oprit înlocuirea repede a lui prin trei noi direcţii: cea biblică, cea istorică, cea filozofică. În timpul său, Dogmatica a câştigat în căldură religioasă, dar a păgubit în adâncime, în exactitatea şi plinătatea ei adeseori căzând în predică sau meditaţie[175].

a) Direcţia biblică s'a dezvoltat în Universitatea de la Wittenberg; principalul ei reprezentant e *Bengel*, care, deşi dorea un creştinism practic, totuşi nu era mulţumit nici cu realizările „teoretice" ale pietismului, nici cu cele „practice" ale „Comunităţii frăţeşti" a lui Zinzendorf.

El n'a scris opere de Dogmatică, dar a influenţat profund această disciplină prin ideea de împărăţie a lui Dumnezeu, pe care a scos-o în relief prin lucrările sale exegetice. Ideile sale au fost folosite de Crusius în *Hypomnemata ad Theologiam propheticam* (1764), de Fried. Roos (1803), în *Doctrinae Christ., pars theoretica e sacris litteris repetita* (1793) şi în *Christl. Glaubenslehre nach der heil. Schrift verfertigt*, publicată din nou în 1845 şi de mulţi alţii.

b) Direcţia istorică e o contrabalansare a subiectivizării excesive a pietăţii şi cugetării creştine; ea tinde să valorifice aspectele obiective ale credinţei creştine[176].

Principalul ei reprezentant a fost Buddeus din Jena (1729), cu ale sale *Instit. Theol. Dogm.* (1723) ş.a.; dintre ceilalţi dogmatişi ai vremii, G. Walch († 1775) a accentuat îndeosebi această nuanţă în al său *Comp. Instit. Theol. brevioribus obsrvat. illustratum* (1748). Tot acestei direcţii aparţin exegeţii Ernesti († 1781), care a scris *De officio Christi triplici* (1769) şi Michaelis din Göttingen, care a scris *Comp. Theol. Dogm.* (1760) ş.a., în care se expune una dintre cele mai liberale Dogmatici protestante (acelaşi liberalism se observă de altfel şi în alte scrieri ale sale).

c) Dar acest „istoricism" excesiv a obosit la rândul său repede teologia protestantă. Wolff, profesor la Halle din 1706, a pus la contribuţie mai ales filozofia pentru demonstrarea limpede şi uşoară a adevărurilor Teologiei, încât să nu se mai poată ridica vreodată obiecţie împotriva ei.

Această direcţie iniţiată de el e rodul filozofiei carteziene, crescut la şcoala spinozistă şi încălzit la aceea a lui Leibnitz. Wolff nu dorea confuzia Telogiei cu filozofia, dar faptul că Teologia nu se rezumă numai la ceea ce a adus Descoperirea, justifică recurgerea la ajutorul filozofiei; cu timpul se înţelege că Descoperirea a devenit un pretext pentru filozofie, care a expropriat Teologia. Wolff a expus învăţătura sa în *Vernünft. Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (1720) şi în Theologia naturalis, methodo scientifico pertracta* (2 vol., 1739).

Dintre numeroşii urmaşi ai lui Wolff amintim pe Siegm. Jak. Baumgarten din Halle (1753) cu a sa *Evang. Glaubenslehre*, în 3 vol., (publicată de Semler în 1759) şi pe Tollner (1774), care demonstrând că cineva se poate mântui şi prin Descoperirea naturală, a dizolvat învăţătura despre Răscumpărare – deşi în acelaşi timp a menţinut „oboedientia activa" a lui Iisus Hristos –, şi a făcut din inspiraţie numai o asistenţă dumnezeiască generală în ale sale *Das System der dogm. Theol.*, 1775 şi *Die göttliche Eingebung der Schrift* (1771) etc.[177].

[175] *Ibidem*, p. 59 sq.

[176] *Ibidem*, p. 61 sq.

[177] Pentru toată această parte a se vedea Chr. Ernst Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, pp. 59, 64.

Ei reflectau de altfel unele tendinţe ale epocii luminilor, ale aşa numitei „Aufklärung".

1.5.6. Specificul veacului al XVIII-lea, raţionalismul şi suprarаţionalismul de la Începutul veacului al XIX-lea

În veacul al XVIII-lea domneşte, din punct de vedere religios, Deismul în ţările în care se răspândise Protestantismul. Deismul susţine existenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului şi practica virtuţii ca şi înlocuirea religiei supranaturale prin marea afirmare a existenţei unei Fiinţe supreme, care a dat legile guvernării lumii etc.

Aceasta este concepţia despre religie a lordului Herbert de Cherbury († 1648) expusă în *De veritate* (1624) etc. În afară de Tindal, „marele apostol al Deismului" au urmat aceeaşi direcţie Lessing, care vede în religia naturală termenul final al dezvoltării omenirii (*Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes*, 1700), Rousseau în a sa *Profession de foi du Vicaire de Savoy*, Diderot, d'Alembert, Helvetius, Voltaire, Friedrich al II-lea, etc.

Bahrdt (1792) încearcă în nenumărate scrieri să facă „biblică" Dogmatica creştină (*Bibl. System der Dogm.*, 1768), redând învăţătura bisericească de nerecunoscut; apoi încearcă să facă Scriptura de prisos (*Die neuersten Offenbarungen in Briefen u. Erzählungen*, 1772); după care făcu din Morală temelia oricărei religii. Reimarus, în ale sale *Betrachtungen Über die vornehmsten Wahrheiten der natural. Relig.*, 1766, combătu şi ateismul ca şi existenţa lui Dumnezeu şi atributele Sale apoi şi Deismul..., în aşa numitele *Wolfenbüttler Fragmenten* (1774-1778).

Biserica oficială protestantă s'a apărat „raţionalizând" concepţia ei, fapt care dezgustă pe un Lessing.

Această tendinţă de concesii e vizibilă în *Theologia Dogm.* polemica a lui Seiler, (1774), în *Institutio theolog christiani nostris temporibus accommodata* de *Döderlein*, (1780), în *Epitome Theol. Christ.* (1789), a lui Morus şi mai ales în *Lehrbuch des christ. Glaubens* (1764) şi în *Relig. der Volkommener* (1792) ale lui Teller.

Kant a dat un sprijin puternic protestantismului, arătând că, dacă raţiunea pură nu poate demonstra existenţa lui Dumnezeu (*Kritik der reinen Vernuft*, 1781), aceasta e postulată de raţiunea practică.

Urmarea acestui vălmăşag de idei a fost crearea unui raţionalism vulgar, cea mai decăzută treaptă a istoriei dogmaticii protestante. El urmărea unirea Religiei raţionale, deiste, cu Protestantismul[178]. E reprezentat de Tieftrunk cu a sa *Censur des protest.* Lehrbegriffs (3 vol., 1791-1795), de Henke, în ale sale *Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum* (1793-1795). El blamează trei superstiţii în Dogmatica tradiţională: Hristolatria, Bibliolatria şi onomatolatria... Aceeaşi linie o păstrează Stäudlin, Eckermann, I. E. Chr. Schmidt din Gessen, Röhr ş.a. Dar dogmatistul raţionalist prin excelenţă e Wegscheider, care, în ale sale *Instit. Theol. Christ. Dogm.* (1815), a raţionalizat toate punctele de credinţă ale Dogmaticii creştine.

Hase (1834), a judecat asupru acest raţionalism vulgar, împărtăşit în diferite grade şi de alţi teologi protestanţi.

---

178 *Ibidem*, p. 66 sq.

A urmat aşa numitul supraraţionalism, care, în faţa dilemei: Descoperire ori raţiune, pune la temelia credinţei nu raţiunea, ci Descoperirea, (dar interpretată... tot de raţiune). Acestui început îi aparţin: F. V. Reinhard (cu *Mărturisirile* şi *Predicile* sale, pe la 1810), Knapp († 1825), (cu *Vorles. über die christl. Glaubensl. nach dem Lehrbegr. der evang. Kirche*, 1827-1828), şi *Storr* († 1805), (cu *Doctrina christ. pars theoreticae ss. litt. repetita*, din 1793).

Ca o reacţie împotriva amestecului filozofiei în ale credinţei, avem lucrările lui Steudel († 1837), (mai ales *Lehrbegr. der ev. protest. Kirche*, 1834) şi ale lui Beck (1878), care reprezintă ideile ortodoxiei würtemburgheze în operele sale: *Einleitung in das Syst. der Christl. Lehre*, (1838), şi *Vorlesungen über Christl. Glaubenslehre*, 2 vol., (1886), publicate după moartea autorului.

Aşa s'a încheiat perioada vechii Dogmatici protestante.

Momentele ei de decădere se datoresc faptului că a pus centrul echilibrului ei nu în Descoperirea dumnezeiască, ci în raţiunea omenească şi că a urmărit umbrele gândirii şi ştiinţei omeneşti ca pe nişte realităţi dumnezeieşti. Şi când a dat întâietate Revelaţie şi i-a supus raţiunea omenească, a stabilit o incompatibilitate între ele, deşi autorul ambelor e Dumnezeu.

Această evoluţie atât de tragică nu s'a oprit însă aici. Ea îşi deapănă necontenit firul. Mai departe o vom urmări, în liniile ei generale, până în zilele noastre[179].

1.6. Curente, şcoli şi lucrări dogmatice şi simbolice reprezentative în protestantism (de la începutul secolului al XIX-lea până la jumătatea secolului al XX-lea)

Înfăţişarea acelui veritabil labirint al Dogmaticii protestante până la începutul veacului al XIX-lea am sfârşit-o cu ideea centrală a unei lupte, conştiente sau nu, pentru întâietate, a factorului dumnezeiesc (Descoperirea) cu factorul omenesc (simpla raţiune, ori filozofia, metafizica, ori cercetările critico-istorice ale Bibliei, care-şi impun concluziile lor doctrinei...), luptă care a culminat în două sisteme: cel raţionalist şi cel suprarаţionalist.

Influenţa lui Kant, care demonstrase că religia nu ţine de domeniul speculativ intelectual al filozofiei, ci de cel practic-moral al trăirii, s'a resimţit din ce în ce mai mult, îndepărtând o parte dintre teologii protestanţi de la deismul filozofic, dar şi de la raţionalismul teologic.

Ca urmare, unii dintre gânditorii protestanţi au părăsit axa raţiune-Descoperire şi au făcut să intervină nu raţiunea practică „ci credinţa şi intuiţia care ne dau cunoaşterea nemijlocită a realităţii lor suprarаţionale". Aşa a făcut Fries urmat, în

[179] După cum s'a văzut, în cuprinsul acestui capitol am apelat de mai multe ori la substanţialul rezumat al lui Chr. Ernst. Luthard, *Op. cit.*, pp. 45-68.

vremea noastră de Rudolf Otto (prin *Kantisch-Friesische Religionsphilosophie u. ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, 1909; *Das Heilige...*, Gotha, 1917) etc., apoi de F. Bousset şi de alţii[180].

Dar un mare răsunet a avut în veacul trecut Teologia lui de Wette şi a lui Schleiermacher, care au adoptat acest punct de plecare.

1.6.1. Teologia sentimentului

Teologia sentimentului a mai avut precursori pe Lessing şi pe Iacobi; dar a fost formulată şi dezvoltată sistematic de W. de Wette şi mai ales de Schleiermacher.

Wilhelm de Wette (1780-1849), a dezvoltat în scrierile sale (mai ales în *Ueber Religion und Theologie*, 1815, şi *Lehrbuch der christliche Dogmatik*, 1813) ideea că religia e trăirea însufleţită de sentimentul prezenţei lui Dumnezeu şi al responsabilităţii noastre faţă de El şi de semenii noştri.

Pe când filozofia se exprimă prin concepte, religia ne vorbeşte în limbajul simboalelor, pe care le scoate din toate capitolele Dogmaticii tradiţionale.

Această direcţie nouă este expusă în toată claritatea ei de Fr. Schleiermacher († 1834), care a tras şi toate consecinţele din premisele ei. Mai întâi în ale sale *Reden über die Religion* (1799) şi apoi în Dogmatica sa (*Der Christliche Glaube*, 1821), el arată că religia nu e nici un act de cunoaştere, nici unul de voinţă, ci stă în conştiinţa nemijlocită şi în sentimentul de dependenţă faţă de infinit.

Dogmatica găseşte, prin urmare, temeiul şi norma ei în conştiinţă. Ea descrie această dependenţă pe care o află în conştiinţă şi se vădeşte astfel ca o ştiinţă descriptivă şi nu normativă. Deci cuprinsul ei nu e dogma tradiţională, ci ceea ce experimentează conştiinţa creştină. De aceea Schleiermacher procedează prin metoda inductivă, plecând de la citatele analizei acestei conştiinţe, ca să ajungă la Dumnezeu şi la voia Lui faţă de om, concretizată în persoana lui Iisus Hristos care e în centrul Dogmaticii sale.

Cu multă dreptate sau întrebat unii protestanţi: Care poate fi valoarea obiectivă a unei asemenea experienţe subiective? Şi atunci, la ce mai serveşte Descoperirea dumnezeiască?[181]. Principiul experienţei subiective a fost foarte rodnic în protestantism.

Totuşi, ca urmaşi ai „Dogmaticii sentimentului", nu sunt socotiţi decât Nitsch (*System der Christliche Lehre*, Bonn, 1829) şi Twesten (*Vorles. über die Dogmatik*, 1826).

1.6.2. Teologia speculativă: Hegel, adepţii şi adversarii lui

Contemporan şi coleg de profesorat la aceeaşi Universitate, (Berlin), cu Schleiermacher, Hegel îşi dezvoltă acolo sistemul său filozofic după care istoria lumii şi a omului stă în evoluţia ideii pure care tinde să treacă din inconştienţă la conştiinţa desăvârşită. Astfel, fiinţa absolută ajunge la conştiinţa de sine în conştiinţa omului şi, pe măsură ce acesta se ridică la conştiinţa infinitului, ea câştigă cunoştinţa de sine ca

[180] Vezi R. Otto, *Le sacré* (L'Element non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel), trad. franceză de André Jundt, Prof. la Facultatea de Teologie Protestantă din Paris, Paris, 1929; în prefaţa traducătorului, pp. 7-15.

[181] Vezi André Jundt, *Le rôle de la Métaphysique et de l'Histoire dans la Dogmatique protestante moderne; essai sur les principes de l'école de Ritschl* (Montbeliard, 1920), pp. 15-18.

spirit infinit. La aceasta omul ajunge prin artă, religie revelată şi, în supremul grad, prin ştiinţă.

„Ştiinţa" e realizată prin raţiune, iar metafizica e încoronarea ei.

Ca de obicei, teologii protestanţi s'au entuziasmat de această filozofie, după care „ceea ce e raţional, e real şi invers...".

Karl Daub (1765-1836), în *Catehetica* sa (1801) se arătase kantian convins, pentru ca apoi să fie tot atât de convins discipol al lui Fichte, apoi să se alipească de filozofia lui Schelling cu şi mai mare entuziasm (cu ale sale *Theologumena*, 1806, şi *Einleitung in die christliche Dogmatik*, 1809), apoi să se mărturisească partizan al lui Böhme (cu al său *Judas Iscarioth*, 1816), pentru ca într'un târziu să sfârşească, ca hegelian (cu ale sale *Prolegomena*, 1831, şi cu al său *System der christlichen Dogmatik*, publicat după moartea lui, în 1841).

Aceeaşi peregrinare filozofică o practică şi Philipp Manheineke (1780-1846), care, în ediţia I-a a Dogmaticii sale, *Die Grundlehren der christlichen* Dogmatik *als Wissenschaft* (1819) exprima punctul de vedere al filozofiei lui Schelling, pentru ca în ediţia a II-a (din 1827), să îmbrăţişeze teoria lui Hegel.

Toate noţiunile Dogmaticii protestante ortodoxe să regăsesc îmbrăcate în sistemul hegelian: Tatăl (Fiinţa absolută), Fiul (această fiinţă coborâtă în finit), Duhul Sfânt (spiritul finit, care se ridică la conştiinţa Spiritului infinit...) etc.

D. F. Strauss demonstra cu mare vervă absurditatea pretenţiei de a se fi descoperit, în fine, în filozfia hegeliană, formula creştinismului, formula ştiinţifică, căreia nu-i rămâne decât să se dizolve în filozofie şi anume, în filozofia panteistă. (*Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, 1872).

Un punct de vedere asemănător îmbrăţişează şi Bruno Bauer, L. Feuerbach, Bidermann, (*Christliche Dogmatik*, în 1855) şi alţii.

Impresia lăsată de această nereuşită de a sprijini Teologia pe filozofie a fost de astădată mult mai durabilă. Teologii şi-au revizuit poziţiile şi s-au depărtat de speculaţiile filozofice, adâncind problemele practice, de o însemnătate socială, mai ales.

Primejdia ca Teologia creştină să se prăbuşească odată cu întreaga ei speculaţie doctrinală a impus „o luare de distanţă" necesară faţă de filozofie şi a readus pe primul plan, cu o mai mare îndârjire decât oricând, problema raportului învăţăturii creştine cu speculaţiile filozofice şi cu studiile istorice, ca şi aceea a echilibrului diferiţilor factori constitutivi ai operelor dogmatice în gândirea protestantă.

1.6.3. Teologia meditaţiei

Prima formă a acestei rezolvări a dat-o aşa numita *„Teologie a mediaţiei"*, care a căutat să reducă elementul filozofic, în aşa fel, încât să se producă un echilibru între acest element şi cel descoperit, iar pe de altă parte, alături de elementul raţional să-şi aibă partea lui de cinste şi cel sentimental. Unul dintre primii reprezentanţi mai moderaţi ai acestui curent e Hase, care a îmbinat în a sa *Evangelische Dogmatik* (1826, ed. a VI-a, 1870) şi în a sa *Gnosis*, (3 vol., 1829, ed. a III-a, 1893), speculaţia idealistă mai slabă, cu Revelaţia (accentuată în *Rede über die Entwicklung des Protest.*, 1855). Mai aproape de Schleiermacher se situează Schenkel (cu a sa *Christliche Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus dargestellt*, 2 vol., 1858) şi ucenicul său Schweizer (*Christliche Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen dargestellt*, 2 vol., 1863). Weise a încercat un eclectism

din diferitele curente ale veacului în *Philosophische Dogmatik* (3 vol., 1855-1862), iar Rothe a căutat să combine elementele schleiermachiene cu cele hegeliene, în ale sale *Teologische Ethik* (3 vol., 1845) şi *Zur Dogmatik* (1862).

I. P. Lange a dat o formă apologetic-spiritualistă operei sale (*Philosophische Dogmatik*, 1849, *Positiv. Dogmatik*, 1851 şi *Angewendete Dogmatik*, 1852). O Hristologie mai aproape de cea a Ortodoxiei protestante a dat Liebner în *Christologie oder die christologische Einheit des dogm. System*, (1849), pe când J. A. Dorner a dat o sinteză mult preţuită a tuturor curentelor de până la el în *System der Christlichen Glaubenslehre* (2 vol., 1879). Fără speculaţie filozofică se prezintă *Christliche Dogmatik* (2 vol., 1851) a lui Ebrard. De şcoala biblică din Würtemberg ţin: Reiff, (*Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christlichen Weltanschauung*, 2 vol., 1873), Kübel, (*Das christliche Lehrsystem nach d.h. Schrift dargestellt*, 1874), şi Laichinger (*System der christlichen Glaubens und Sittenlehre*, 1876).

Şcolii mistico-teosofice aparţine Schoberlein (*Die Grundlehren des Heils*, 1848; *Die Geheimnisse des Glaubens*, Heidelberg, 1872; *Die Prinzip. und Syst. d. Dogm. Einleitung in die christliche Glaubenslehre*, Heidelberg 1851[182].)

1.6.4. Tendinţe confesionale

Paralel cu aceste încercări de mediaţie, s'au dezvoltat unele tendinţe confesionale expuse de numeroşi dogmatişti de frunte din diferitele ţări protestante. Specialiştii împart în două categorii lucrările dogmatice cu un accent confesional particular mai pronunţat: unele sunt o expunere istorică a Dogmaticii confesiunii respective, după modelul celor clasice, iar altele au un caracter mai independent, menţinând totuşi punctele deosebitoare de învăţătură mai ales calvine sau luterane. În prima categorie se numără: Hase (*Hutterus redivivus*, Leipzig 1828), H. Schmidt (*Dogmatik der evang. luth. Kirche*, Frankfurt, 1883), Heppe (*Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16 Jahthundert*, Göttingen, 1857, 3 vol.; *Dogmatik der evang. reformierten Kirche aus den Quellen*, Elberfuhrt, 1861), Schneckenburger (autor al unei Simbolici interprotestante), în articolele publicate de Güder în Stuttgart, 1855, şi în *Zur Kirchl. Christologie*, Pforzheim, 1848 etc.

Din a doua categorie de lucrări independente, fac parte: *Dogmatica* lui Martensen (1850, Leipzig), scrisă în spiritul apologetico-spiritualist şi *Die heilige Liebe* (1840) a lui Sartorius, deosebită prin căldura inimii, în care a învăluit problemele dogmatice.

Dar a doua parte a veacului trecut a fost ilustrată de câteva nume de dogmatişti de o valoare excepţională în protestantism, din acelaşi curent. Dintre aceştia Thomasius s'a distins prin erudiţia sa în ...*Christliche Erlosung*, în 3 părţi (1852 sq.). El accentuează punctul de vedere luteran şi dezvoltă pentru prima oară teoria kenozei care va avea un viitor strălucit în Dogmatica creştină. În acelaşi spirit mai ortodox înfăţişează Dogmatica sa Philippi, împărţită în 6 volume sub titlul general de *Kirchliche Glaubenslehre* (1. Proleg.; 2. Ursprügliche Gottesgamsch. 3. Storrung. 4. Wiederherst. 5. Zueignung. 6. Vollendung; Güttersloch, 1854 sq.). Hofmann a luat ca punct de plecare gândirea lui Schleiermacher, în care a încadrat toate rezultatele progresului ştiinţei Scripturilor, accentuate potrivt tendinţelor şcolii würtemburgheze şi devenind unul dintre cele mai rodnice sisteme ale epocii sale (cu *Schriftbew.* 3 părţi, *Nordl.*, 1852-1855 şi *Schutzschriften*,

[182] Pentru această parte, vezi Chr. E. Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, cit. supra, pp. 73-74.

1856-59). Tot în spirit luteran, deşi liberal scrisă, e *Lutherische Dogmatik, histor.-genet. dargestellt* (Leipzig, 1861), *Der Kirchglaube in s. geschtl. Entwicklung,* (1868) şi *Das System...,* (1874), ale lui Kahnis. Şi Vilmar a accentuat în Dogmatica sa notele caracteristice ortodoxiei luterane. O putere deosebită, speculativă, vădeşte ucenicul lui Hofmann, Fr. H. R. Franck (din Erlangen) în trilogia *System der christlichen Gewissheit,* (2 vol., Erlangen, 1870), *System der Christl. Wahrheit* (2 vol., 1878-80) şi *System der Sittlichkeit* (2 vol., Erlangen, 1884), care formează una dintre expunerile apologetic-speculative cele mai însemnate din întreaga Istorie a Dogmaticii protestante. Deosebit, printr'o putere mare de concizie şi cuprinzând toate elementele speculative şi istorice ale unei Dogmatici protestante, cu tendinţe ortodoxe e acel *Kompendium der Dogmatik* al lui Luthardt (Leipzig, 1865), care – refăcut de mai multe ori – e mult folosit şi azi[183].

O tendinţă strict confesională neo-calvinistă s'a manifestat în Olanda prin pastorul Krop ş.a. şi în Franţa prin gruparea împrejurul revistei „Foi et vie" condusă de pastorul Doumergue şi mai ales prin acela al profesorului Auguste Lecerf, care a fost marele teoretician apologist al ei, prin cele două scrieri principale ale sale de: introducere la Dogmatica reformată (*De la natuire de la connaissance religieuse,* 1931, şi *Du fondement et de la spcification de la connaissance religieuse,* Paris, 1933). Tendinţe similare, speculativ conservatoare, dar deschise spre orice spiritualitate regeneratoare de trăire lăuntrică a reprezentat piosul profesor luteran André Jundt, în mai multe din scrierile sale.

O tendinţă asemănătoare a însemnat pentru Teologia reformată Prof. Henri Monnier (*La mision historique de Jesus,* ed. a II-a, Paris, 1914, *La notion de l'Apostolat,* Paris, 1903 şi *Essai sur la Redemption,* Paris, 1929). Gaston Frommel, profesor, e dogmatistul elveţian de o autoritate deosebită, prin adâncimea cu care a tratat problemele Dogmaticii sub un aspect nou. Ea trebuie să descrie experienţa comu-nităţii creştine. *L'experience chrètienne, un cours de Dogmatique,* 3 vol., Neuchâtel, 1916; *La Psychologie du Pardon et la Croix,* Sainte Croix, 1905).

1.6.5. Raţionalismul modern: Şcoala lui Ritschl

O a treia metodă de a căuta ieşire din prăbuşirea care ameninţa teologia protestantă în veacul trecut a fost aceea a raţionalismului modern, polarizat de şcoala lui Albrecht Ritschl. El contestă Dogmaticii creştine caracterul de ştiinţă speculativă, neadmiţând ca ea să se servească de un sistem oarecare spre a-şi formula propriile învăţături. Cu aceasta el se opune şcolii hegeliene. Dar, în acelaşi timp, el se opune şi tendinţei sistemului lui Schleiermacher de a pune la temelia Dogmaticei experienţa religioasă personală, intimă, a teologului; aceasta ar avea o valoare redusă, strict personală. În această greşeală a căzut şi Richard Rothe şi mulţi alţii. Richard Adalbert Lipsius (1830-1892), împărtăşind aceleaşi idei, dăduse următoarea soluţie impasului: dogmatistul trebuie să ia ca punct de plecare conştiinţa creştină colectivă (*Glaube und Lehre, teologische Streitschriften,* Kiel, 1871; *Lehrbuch der evang. protest. Dogm., Braunschweig,* 1876 etc.). Dar tot conştiinţa personală a teologului rămâne arbitrul în alegerea elementelor componente ale acestei experienţe; deci metoda se reduce la aceea a lui Hofmann şi a atâtor altora.

183 Lui îi datorăm, în general, şi informaţiile asupra acestui capitol.

Albrecht Ritschl va da o altă soluţie: Dogmatica creştină trebuie să se plaseze pe tărâmul obiectiv al istoriei şi să formuleze învăţături universal valabile, scoţând principiile ei din creştinism ca religie pozitivă şi istorică şi anume din manifestările lui colective, la care iau parte toate funcţiunile sufleteşti, nu numai sentimentul. Comunitatea reflectează persoana şi activitatea Întemeietorului ei, Iisus Hristos.

Dogmatica are un rol normativ: pe temeiul principiului formal al vechii ortodoxii protestante, Scriptura Sfântă, năzuieşte să arate nu ceea ce Dumnezeu e în Sine Însuşi, ci în raport cu comunitatea celor credincioşi, mai ales cu aceea a primilor creştini, ale căror experienţe sunt normative (iubirea). Preexistenţa şi dumnezeirea veşnică a lui Iisus Hristos sunt excluse de experienţa comunităţii ca şi învăţătura despre Sfânta Treime. Ritschl se opune în acelaşi timp întemeierii Dogmaticii pe metafizică şi pe datele ştiinţei istorice.

Trebuie să se facă o reformă a Dogmaticii, atribuindu-se doctrinei creştine caracterul specific de cunoaştere religioasă „sui generis". Principalele sale scrieri în care a expus aceste idei program pentru şcoala sa sunt: *Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versoehnung*, 3 vol. (Bonn, 1870-1874); *Die Christliche Vollkommenheit*, (Göttingen, 1874); *Theologie und Metaphysik*, (Bonn, 1881).

Cu problemele ridicate de Albrecht Ritschl, şcoala căreia i-a dat naştere el se plasează în centrul Dogmaticii protestante moderne. Într'adevăr, această Teologie a fost îmbrăţişată, cu un entuziasm excepţional, de protestanţii din toate ţările. Astfel, Aguilera o anunţă protestantismului francez ca „La Thologie de l'avenir", (Paris, 1885); iar Harnack îl prezenta pe Ritschl drept „ultimul Părinte" al Bisericii luterane.

În acelaşi timp se ridica împotriva ei o pleiadă de teologi de mâna întâi. Dar şcoala formată de ritschlianism a cuprins tot ce a avut mai ales protestantismul de pretutindeni.

Vom aminti numele celor mai reprezentativi din aceşti „ucenici" în „felurite grade" ai acestei şcoli:

Cel dintâi, Wilhelm Herrmann, a arătat (în *Die Metaphisik in der Theologie*, Halle, 1870; *Die Religion im Verhaeltnise zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle, 1879)[184], că religia e necesară vieţii morale şi că Apologetica se întemeiază pe Morală, că între cunoaşterea ştiinţifică şi cea religioasă nu e nici o legătură – fapt absolut nesatisfăcător pentru om –, pentru care a fost aspru criticat de cugetători ca *Boutroux*[185] şi de alţi protestanţi, ca Maurice Goguel[186].

Iuliu Kaftan în *Das Wesen der christlichen Religion*, Basel, 1881; *Die Wahrheit der Christlichen Religion*, Basel, 1888 şi *Dogmatik...*, 1897), a manifestat tendinţe mai ortodoxe în sânul acestei şcoli, criticând dualismul cunoaşterii religioase şi al celei ştiinţifice; arată apoi nevoia dogmei şi a Dogmaticii pentru Biserică, tăgăduită de Ritschl, Harnack şi alţii...

Aceleaşi tendinţe le are teologia lui H. H. Wendt (în *Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums*, Göttingen, 1897 şi în *System der christlichen Lehre*, 2 vol., Göttingen, 1906-1907), cu toate că nu din acelaşi punct de vedere.

---

184 Vezi Maurice Goguel, *Wilhelm Herrmann et le probléme religieux actuel* (Paris, 1905), şi Emile Boutroux, *Science et Religion dans la Philosophie contemporaine*, ediţia a 80-a (Paris, 1925), pp. 209-227.

185 Emile Boutroux, *op. cit.*, p. 224 etc.

186 Maurice Goguel, *op. cit.*, p. 224 etc.

Astfel el critică argumentarea speculativă şi dă o nouă interpretare ideii de Revelaţie. A. V. Harnack (mai ales în *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900), *Lehrbuch de Dogmengeschichte* (3 vol., Tübingen, 1909) şi *Dogmengeschichte, Grundgriss der Teoloegischen Wissenschaften...*, (Freiburg im B., 1893), deosebeşte în toate fenomenele, şi în cele religioase, ceea ce e esenţial şi permanent de ceea ce e trecător: „Dumnezeu Părintele, Providenţa, fericirea, valoarea infinită a sufletului omenesc, aci e Evanghelia întreagă"[187]. El arată că ideea de „dogmă" e străină creştinismului primar şi ea se datoreşte intervenţiei spiritului grec, deci Dogmatica n'are ce căuta într'o Biserică Evanghelică; ea trebuie înlocuită cu o altă disciplină care să arate conţinutul Evangheliei şi în acelaşi timp s'o pună în legătură cu gândirea contemporană. P. Lobstein (*Essai d'une Introduction à la Dogmatique Protestante*, Paris, 1896; *La notion de la preexistence du Fils de Dieu*, Paris, 1883), arată că „credinţa" (la foi), implică şi o cunoaştere; filozofia uşurează împărtăşirea cu putere şi lumină a adevărurilor luate din Evanghelie. El arată cum se împacă poziţia lui Ritschl şi a lui Kaftan, de o parte, a lui Herrmann şi a lui Harnach de alta, în privinţa „dogmei": Prin „dogmă" nu trebuie să se înţeleagă o formulă dată de autoritatea bisericească (Hermann şi Harnack), ci „traducerea autentică a experienţei religioase a lui Iisus, care-şi trage substanţa din Evanghelia trăită şi proclamată de comunitatea creştină, corespunzând nevoilor epocii actuale"[188]. Theodor Haering, la rândul său a arătat că temeiul obiectiv al credinţei e Descoperirea. E o deosebire între această credinţă şi dogmatică; ştiinţa aceasta teologică are un caracter simbolic (*Der christliche Glaube – Dogmatik*, Stuttgart, 1906; *Die Lebensfrage der systematischen Theologie, Die Lebensfrage des chrislichen Glaubens*, Tübingen, 1895). Iată câteva cuvinte despre problemele „şcolii lui Ritschl".

Amintim că această şcoală numără printre adepţi o seamă de apologeţi (Schultze) de nou şi vechi-testamentarişti etc. Împotriva ei s'a ridicat o altă şcoală, după care cunoaşterea creştinismului nu e cu putinţă decât în lumina legilor generale ale studiului comparativ al Religiilor, (*Die religionsgeschichtliche Schule*, sub influenţa unui Usener, Mommsen, Schwartz, Norden, Reizenstein, Wellhausen..., care sunt departe de preocupările propriu zis creştine); iniţiatorii acestei şcoli sunt: Wilhelm Bousset, 1865-1920; Hermann Gunkel şi Ernst Troeltsch, (toţi profesori de Teologie). Contra atacurilor ei, pe lângă mulţi alţii, au replicat: Friderich Traub (*Theologie und Philosophie*, Tübingen, 1919), Georg Vobbermin (*Geschichte u. Historie in der Religionswisseinschaft*, Tübingen, 1911) etc.

În Franţa, această şcoală a avut mulţi adepţi însemnaţi: amintim pe Auguste Sabatier (*Exquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897; *La doctrine de l'expiation et son evolution historique*, Paris, 1903; *Les Religion d'autorité et la Religion de l'esprit*, Paris, 1903), şi căruia i se datoreşte în special distincţia între „foi" şi „croyance" a protestantismului francez.

Fernand Ménégoz (*Le christianisme: vie nouvelle*, Paris, 1943), împreună cu Sabatier magistrul său, şi cu alţi mari corifei ai mişcării liberale protestante din ultima vreme, au păstrat numai vocabularul tradiţional; gândirea lor e cu totul străină de ceea ce exprimă cuvinte ca: Treime, Mântuitor, Fiul lui Dumnezeu, Duh Sfânt, mântuire, răscumpărare etc.

187 A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, p. 44.

188 André Jundt, *Le rôle de la Métaphysique et de l'Histoire dans la Dogmatique protestante moderne...*, p. 111.

1.6.6. Cauzele, obiectivul şi corifeii teologiei dialectice sau a „crizei"

Marile frământări sociale, mondiale, de tot felul la care a dat naştere primul război a pus problema religioasă în faţa conştiinţei creştine, într-o formă mult mai acută decât oricând în perioada contemporană.

Bisericile protestante şi-au strâns rândurile pentru a face front comun în rezolvarea marilor probleme sociale ridicate de vremuri; ba au făcut apel şi la celelalte confesiuni creştine, cea ortodoxă şi cea romano-catolică pentru a se uni cel puţin în chestiunile sociale (Stockholm, 1925); dacă nu şi în cele de credinţă (Lausanne, 1927, Amsterdam, 1947 etc.). Sfâşierea lor lăuntrică era una din piedicile la această unire. Se ştie rezultatul: apropierea şi unirea lor.

Dar o altă urmare a marilor frământări mondiale de după primul mare război, care sunt departe de a se fi potolit în vremea noastră, a pus Germaniei protestante, atât de încercată în aceşti ultimi 35 de ani, dilema hamletiană: „a fi sau a nu fi"! Rezolvarea a dat-o, radical, pe cu totul alte baze decât cele tradiţionale, „Teologia dialectică" sau „a crizei".

Mişcarea ce va fi schiţată aici a fost comparată de un profesor protestant, A. Müller, cu mustul care fierbe şi din care va ieşi vinul cel limpede şi întăritor.

Poziţia ortodoxă faţă de această mişcare a fost definită de profesorul Braţiotis de la Atena, în chipul următor: „Ea e vrednică de multă atenţie şi e nevoie să fie urmărită cu atenţie încordată... nu numai fiindcă (ortodocşii) avem ceva de învăţat de la ea ci fiindcă avem temeinică nădejde cum că dezvoltarea ei mai departe ar aduce-o mai aproape de Ortodoxie"[189].

„Teologia Dialectică" (numită astfel după metoda folosită în demonstrarea tematicii ei), „a cuvântului lui Dumnezeu", „a crizei" (provocată de conştiinţa păcătoşeniei sau „a judecăţii"), e cel mai puternic curent religios contemporan, care a impresionat nu numai protestantismul de pretutindeni, ci şi romano-catolicismul (printr-un iezuit ca Przwara), ba încă, precum am amintit, şi gânditori ortodoşi (ca Nicolae Berdiaev, P. Braţiotis ş.a.). Acest curent a reuşit să zdruncine poziţiile protestantismului dizolvant de azi în care predomină liberalismul şi criticismul raţionalist (ca metodă biblică şi doctrinară), psihologismul şi raţionalismul (materie şi formă a învăţăturii – rezultate ale experienţei strict individuale).

Corifeii acestei mişcări, care a cuprins lumea protestantă de pretutindeni şi care ne interesează şi pe noi, ortodocşii, prin aceea că reprezintă o năzuinţă de apropiere în puncte de doctrină şi de spirit înrudite cu cele patristice, sunt Karl Barth, Fr. Gogarten, Emil Brunner şi Ed. Thurneysen – toţi de aceeaşi vârstă. Karl Barth (născut în 1886 în Basel), a fost discipol al lui Herrmann la Marburg; a evoluat prin principalele şcoli şi curente ale Protestantismului german, luându-şi apoi alt punct de plecare în marea criză care a urmat după primul război mondial, manifestată prin sentimentul unui adevărat faliment al principiilor conducătoare ale colectivităţilor şi indivizilor, ale

[189] Vezi Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, studiu publicat în „Ortodoxia", rev. Patriarhiei Române, anul II, nr. 3, iulie-septembrie 1950, nota de la pp. 433-437, notă în care se rezumă mai ales studiul citat al lui Braţiotis şi reprodusă aici. Se poate afirma cu Barth că opoziţia lui împotriva celorlalte confesiuni, începând cu romano-catolicismul, se rezumă la refuzul primirii ideii de „analogia entis" care apropie pe Dumnezeu de om şi-i acordă participarea la sfinţenia divină prin har (cf. *Dogmatik*, vol. I, p. VIII, München, 1932).

istoriei însăşi – arena păcatului şi osândei. Toate ideile curente ale protestantismului contemporan, vărsau în subiectivism şi relativism. Din labirintul lor, Karl Barth se întoarce la unitatea Cuvântului lui Dumnezeu, la unica acţiune obiectivă – abandonând astfel poziţia seculară a Dogmaticii protestante, care pornea de la experienţa individuală, de la subiectivismul antropocentric. Teocentrismul acesta se afirmă cu putere în *Der Romerbrief* (ed. I-a, München, 1918) iar în anul următor, la Congresul de la Tambach-Turingia, Barth anunţă protestantismului german noul său mesaj, care are să punctul de plecare al unei mişcări asemănătoare, şi mai durabilă decât, a lui Schleiermacher sau a lui A. Ritschl, din veacul trecut. Profesor pe rând şi doctor „honoris causa" la mai multe universităţi, invitat în toate părţile lumii, spre a lămuri propriul sistem, schiţat prin predicile sale (*Vom christlichen Leben*, München, 1928), prin diferite comentarii biblice (*Vorlesung über 1 Kor. 15 – Die Auferstehung der Toten"*, München, 1926, ed. a II-a; *Erklarung der Philipperbrief*, München, 1928), prin felurite tratate (*Das Wort Gottes und die Theologie*, 1929; ibidem, a III-a ed.), dar şi mai ales de Dogmatică (de pildă *Prolegomena zu einer christlichen Dogmatik*, ibdem, 1927, Credo, ediţie franceză, trad. de Pierre şi Jean Jundt, Paris, 1936; *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatoirischen Lehre* (Zollikon-Zürich, 1938) şi mai ales marele său tratat de Dogmatică, în curs de apariţie, – Barth apare ca personalitatea cea mai de vază a protestantismului de azi.

Friderich Gogarten, paroh, ca şi Barth, la început, apoi profesor la Iena, se relevează ca un mare pioner al noii mişcări paralel şi independent la început – prin operele sale de căpetenie, (*Die religiöse Entscheidung*, Iena, 1921, *Von Glauben u. Offenbarung*, Iena 1923; *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, ib., 1926; *Glaube und Wirklichleit*, ib. 1928).

Emil Brunner, profesor la Zürich, (despărţit de Barth prin studiul său *Natur und Gnade*, la care acesta a răspuns scurt prin: „Nein! Antwort an E. Brunner"), are ca principale opere: *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, (Tübingen, 1923); *Die Grenzin der Humanität*, (ib., 1922); *Religonsphilosophie evang. Theologie* (ib., 1927); Der Mittler, (ib., 1929); *The Theology of Crisis* (ib.); *Das Grundprobem der Ethik*, (ib., 1931) şi, de asemenea marele său *Tratat de Dogmatică*, în mai multe volume etc.

Ed. Thurneysen, paroh în Basel şi marele prieten al lui Barth şi colaborator la mai multe dintre operele acestuia are câteva scrieri dintre care amintim: *Das Wort Gottes u. die Kirche* (München, 1927), *Die Aufgabe der Theologie* (ib.).

Înconjuraţi de simpatia unei imense părţi a teologilor protestanţi de astăzi, întăriţi prin atitudinea antihitleristă şi antinazistă a corifeilor mişcării şi secundaţi de o pletoră de discipoli şi admiratori, dialecticienii au dat naştere unui sistem încă nestabilit asupra unor puncte.

Dăm aici un rezumat extrem de sumar al principalelor idei ale Teologiei Dialectice, amintind că unele critici ce s-au formulat asupra lor în Ortodoxie – şi de care noi ne-am slujit pe alocuri în prezenta notă – se găsesc în studiile Die Krisis des Protestantismus u. die russische Orthodoxie, de Nicolae Berdiaev, în caietul 1 din revista *„Orient u. Occident"* şi Ἡ Διαλεκτικὴ θεολογία Karl Barth καί των περὶ αυτὸν – extras din vol. omagial închinat Arhiepiscopului Atenei, Hrisostom (Atena, 1931), p. 187-219, de Panait Braţiotis.

Metoda dialectică, care a dat numele principal acestei mişcări religioase, se caracterizează prin aceea că orice afirmaţie religioasă e considerată ca antiteza altei afirmaţii, prin faptul că adevărata Teologie face deosebire netă între ceea ce afirmă

omul despre sine, despre Dumnezeu şi despre raportul său cu Dumnezeu şi ceea ce revelează Însuşi Dumnezeu omului în această privinţă.

Această dualitate de concepţii – mod antinomic al Revelaţiei şi al reflectării ei în inima omului şi rezultat al confruntării realităţilor din două domenii, despărţite printr'o prăpastie de netrecut: cel cosmic şi uman, cel transcendent şi divin – se topeşte în unitatea firii divino-umane, necuprinsă de mintea omenească. (Ex.: Hristos: Om? Dumnezeu? – Dumnezeu-Om! – Întruparea: Monofizitism? Nestorianism? – Theantropie! Harul? Omul? – Colaborarea! Păcatul? Harul? – Ambele!...). Iar antinomiile dialecticii creştine sunt cu atât mai adevărate, cu cât par mai paradoxale minţii omeneşti (ex.: Trei Persoane, o Fiinţă!), ele nefiind paralogice şi neraţionale, ci supralogice şi suprarаţionale.

Cât despre obiectul noului sistem de gândire al Teologiei dialectice, s'a observat că el a luat naştere din intenţia autorilor săi de a corecta, numai, vechile sisteme.

a) Cel dintâi punct de învăţătură caracteristică îl constituie ideea despre Dumnezeu şi despre raportul lui cu lumea.

Dumnezeu rămâne cu totul de nepătruns pentru om: „finitum non capax infiniti" (formula calvină, opusă celei luterane: „finitum capax Infiniti"). Dacă nu s'ar descoperi pe Sine prin Cuvântul Său, ar rămâne pentru om cu totul ascuns. Dar chiar descoperit, El rămâne mai departe tot acel „Deus absconditus".

Singura atitudine în faţa abisului care desparte pe om de Dumnezeu este smerenia nimicniciei omeneşti... (Din punct de vedere ortodox, amintim că ambele formule, completându-se, sunt adevărate luate separat: „finitul nu e capabil de Infinit" şi „finitul e capabil de Infinit". Într'adevăr, prin Întrupare, Infinitul s'a încadrat în finit: Dumnezeu s'a făcut om; *„cel ce a văzut pe Fiul a văzut pe Tatăl"* (In 14, 9). Dacă, după Fiinţa Sa, Dumnezeu rămâne transcendenţa absolută, energile Sale cele necreate sunt faţa imanentă a lui Dumnezeu, aplecată către lume şi în contact cu ea, sensibilă ei).

Cât despre lume şi istorie, dialecticienii deosebesc două veacuri, sau lumi: una, prezentă, a timpului, a istoriei, a căderii, a catastrofei, a stării de păcătoşenie, în care domneşte corupţia şi totul se termină cu moarte; alta, cea viitoare, a veşniciei, a supraistoriei, a nestricăciunii, a lui Dumnezeu, încununată de viaţă veşnică. (Din punct de vedere ortodox, observăm că lumea aceasta şi istoria au fost sfinţite şi transfigurate în supra istorie şi veşnicie, prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care a făcut trăsătura de unire între temporal şi veşnic, istorie şi supraistorie, dând un sens divin-umanului însuşi).

b) Aşa cum reiese din unele studii ale teologilor dialecticieni, ca *Offenbarung, Kirche, Theologie* al lui Barth (München, 1934), ei iau ca punct de plecare realitatea „obiectivă", care e „Descoperirea dumnezeiască", cuprinsă în „Sfânta Scriptură" şi în „Iisus Hristos". Ea „e istoria" neistorică, supraistorică („unhistorisch", „überhistorisch"), care descoperă nu ideile oamenilor despre Dumnezeu, ci pe ale lui Dumnezeu despre oameni şi către oameni.

c) În ce priveşte Persoanele Sfintei Treimi, Teologia Dialectică, spre deosebire de cea a lui Ritschl, sau Schleiermacher, pleacă de la necunoscut la cunoscut, spre a reda adevărata idee despre Dumnezeu: de la Treime, la Persoanele Treimice şi apoi la om, şi nu invers (*Der Mittler*, de *Brunner*).

În jertfa de pe Golgota, dialecticienii nu văd şi triumful iubirii lui Dumnezeu, ci numai judecata groaznică a Judecătorului nemitarnic şi neîndurat... Iar Învierea este evenimentul „supraistoric", care explică întreaga viaţă istorică a Domnului.

d) Credinţa nu mai e o stare evanghelică de siguranţă şi pace a încrederii fiului în făgăduielile părinteşti, o aruncare în braţele părinteşti, ci o stare de frământare şi de zbucium, în care se experimentează cuvintele: „Cred, Doamne, ajută necredinţei mele!".

Întreaga credinţă se preface în nădejdea eshatologică a definitivei biruinţe a Împărăţiei lui Dumnezeu la sfârşit – acest „sfârşit" fiind hotarul dintre timp şi veşnicie (v. art. „Ortodoxie şi Protestantism", citat de noi mai sus, în notă.

1.6.7. Cele mai însemnate tratate de dogmatică protestantă

Iată cele mai însemnate *tratate de* **Teologie Dogmatică ale protestatismului**[190]: Fr. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, 1878 etc.; M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, 1883 etc.; Fr. Nitzch, *Lehrbuch der evang. Dogmatik*, prelucrat de *H.* Stephan, ed. a III-a, 1912; J. Kaflan, *Dogmatik*, 1897 etc.; Th. Haering, *Der chrilstliche Glaube*, 1906 etc.; H. H. Wendt, *System der christl. Lehre*, 1906-1907; A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, 1911 etc.; G. Wobberin, *Systematische Theologie nach religions psychologischer Methode*, 1913-1926; L. Lemme, *Christl. Glaubenslehre*, 1928; H. Stephan, *Glaubenslehre*, 1921 etc.; H. Lüdemann, *Christl. Dogmatik*, 1924-25; R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, 1924 sq.; E. Troeltsch, *Glaubenslehre* (prelegere), 1925; C. Stange, *Dogmatik*, I, 1927; K. Barth, *Die Christl. Dogmatik*, I, 1927 etc.; *Die Kirchliche Dogmatik*, I, 1 931; *K. Heim, Der evanghelische Glaube u. das Denken der Gegenwart, I. Glaube u. Denken*, 1934 etc.; Schaeder, *Theozentrische Theologie*, 1928; Fr. Gogarten, *Glaube und Wirchlichkeit*, Iena, 1928; E. Brunner, *Dogmatik*, (Zürich, 1934), mai multe volume; *Erkenntnis und Glaube* (ed. II-a), Tübingen, 1923, W. Koepp, *Einführung in die Evang. Dogmatik.*

Rezumate: Chr. E. Luthard, *Kompendium*, ed. XIII, 1933. Aşa numitele *Grundrisse*: H. Schultz, 1892; O. Pfleiderer, 1898; M. Reischle, 1902; O. Kirn, 1921; Th. Bachmann, 1908; R. Heim, 1923; K. Dunkmann.n, M. Schultze, 1918; R. Girgensohn, 1928; W. Hermann 1925; R. Seeberg, 1932.

Pentru vechea **Teologie luterană**: H. Schmidt, *Dogmatik der ev. luter. Kirche*, 1893; K. A. Hase, *Hutterus redivivus-Dogmatik der ev.-luther. Kirche*, 1883; R. H. Grützmacher, *Textbuch zur System, Theologie u. ihrer Geschichte*, 1923.

Pentru vechea **Teologie calvină**: Calvin, *Institutions de la religion chrétienne*, ed. Pannier, (Paris, 1939).

Textele Mărturisirilor de credinţă se găsesc, în limba originală pentru cele **luterane**, la J. T. Müller, *Die symbolischen Bucher der evangelisch-lutherischen Kirche*, cu o introducere de Th. Kolde, ed. XI, Gütersloh, 1912; şi mai ales *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-luterische Kirche*, ed. a II-a, (Göttingen, 1955) în 2 vol.

Pentru cele **reformate**, E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, cu textele în limba originară, însoţite de introducere istorică şi un registru (Leipzig, 1903).

Simbolice: H. Mulert, W. Gass, F. Kattenbusch etc.

---

190 Mai ales după Paul Althaus, profesor la Erlangen, *Grundriss der Dogmatik*, partea I, ed. a II-a, Erlangen, 1936, p.110.

Enciclopedii: *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* (ed. a 3-a, Leipzig, 1892).

În limba *franceză* avem ca introducere la Dogmatica Prot.: P. Lobstein, *Essai d'une Introduction la Dogmatique Protestante*, Paris, 1896); apoi G. Frommel, *L'exprience chrétienne, un cours de Dogmatique*, (Neuchtel, 1916, 3 vol.), H. Monnier, *La mission historique de Jesus*, Paris, 1914, M. Vaucher, *Introd. à la Dogmatique luthérienne*, (Paris, 1921).

Pentru **Teologia neocalvinistă**: August Lecerf, *Introduction une Dogmatique reforme* (2 vol., Paris, 1932, 1938).

Enciclopedii: *L'encyclopedie des sciences religieusees* a lui Lichtenberg (Paris, 1878, etc.), *Le Dictionnaire de la Bible*, al lui A. Westphall, 3 vol. (Paris, 1932, etc.).

1.7. Obiectul Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Dogmă şi teologumenă

Lauda dogmei

Teologia Dogmatică se poate defini pe scurt: „expunerea sistematică a dogmelor"; de aici nevoia de a descrie pe larg obiectul acestei discipline teologice. Dogma defineşte şi închei Descoperirea, fiind ca un „terminus ad quem" al ei.

La obârşia ei stă de-a pururi nesecatul izvor vital al cunoaşterii celor dumnezeieşti, stau străvechile experienţe inefabile ale unui proces teogonic şi cosmogenic în conştiinţa omenească, al Revelaţiei primordiale[191]. Tainele vieţii intradivine înseşi consemnate în Revelaţia dumnezeiască, cu cele două izvoare ale ei, îşi află aici expresia autentificată de infailibilitatea Bisericii. E ca şi cum Biserica ar primi valul Revelaţiei, care-i inundă aria cunoaşterii şi l-ar indigui parte cu parte, stabilindu-i albia, pentru ca sufletele cercetătoare de adevăr să ancoreze drept la limanul adevărului, nemaiplutind la întâmpare. E ca şi cum Biserica ar primi piatra nestemată a adevărului şi ar cizela-o, ar polei-o, pentru a-i scoate în relief strălucirea unică.

Biserica nu părăseşte tărâmul Revelaţiei dumnezeieşti formulând dogma, ci ca şi cum ar primi nişte energii luminoase supracosmice, le proiectează din îngustul spaţiu al temporal-spaţialului în imensitatea veşniciei.

De aceea, Sfinţii Părinţi au asemănat dogmele cu nişte turnuri de apărare a adevărului, iar pe cei ce le propovăduiesc i-au asemănat cu candelele care proiectează lumina lor asupra icoanelor, în faţa rugătorilor prosternaţi.

Sf. Maxim Mărturisitorul vorbind despre poarta Bisericii care duce la mântuire, spune că „această poartă este înconjurată de turnuri, adică de întăriturile dogmelor dumnezeieşti..., arătând că cei ce vor să creadă drept, trebuie să intre înlăuntrul unghiului, adică în Biserică, prin întăriturile acestea şi să fie apăraţi de ele.

---

191 Cf. F. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, Paris, 1945, 2 vol., trad., introducere şi note de S. Jankelevisch.

Căci cel ce e asigurat de turnurile dogmelor dumnezeieşti ca de nişte întăriturі ale adevărului, nu se teme de gândurile şi de dracii, care-l ameninţă cu pierzarea"[192].

Tot el arată de asemenea că „candelele care ard toată viaţa în Biserică, răspândind lumina mântuirii, sunt şi treptele care susţin buna ei rânduială. De pildă, învăţătorul înţelept al dumnezeieştilor şi înaltelor dogme şi taine e o candelă care descoperă învăţături necunoscute înaintea mulţimii. Deci această lumină preface şi pe cel ce o primeşte într'o candelă"[193]. De aceea, mare este osânda celui ce „dogmatizează", adică vorbeşte despre Dumnezeu şi cele în legătură cu El, fără pregătirea morală şi religioasă necesară, precum am văzut, din cele grăite de Sf. Diadoh al Foticeei despre cei care „filozofează despre Dumnezeu stând în afară de Dumnezeu".

Iar faţă de cei ce nu recunosc dogmele, Sf. Antonie cel Mare recomandă mila: „Nu trebuie să urâm pe cei ce au uitat de vieţuirea cea bună şi plăcută lui Dumnezeu şi care nu recunosc dogmele drepte şi iubite de Dumnezeu, ci mai vârtos să ne fie milă de ei, fiind slabi în puterea de a deosebi lucrurile"[194].

1.7.1. Definiţia şi istoricul ei

Două sunt caracteristicile esenţiale ale dogmei: Ea este mai întâi un adevăr descoperit şi apoi formulat de Biserică. Ambele acte care caracterizează o dogmă, descoperirea şi definirea, s'au săvârşit prin împreună-lucrarea Duhului Sfânt, care a inspirat pe profeţi şi a asistat sfintele sinoade în formularea ei. Astfel, nu se poate ştirbi nici unul dintre aceste privilegii ale dogmei de care ţin de altfel toate notele ei caracterisice, căci nu poate fi învestită cu caracterul de dogmă o învăţătură care nu e descoperită în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia dumnezeiască. Dar, în acelaşi timp, nu e dogmă, stricto-sensu, o învăţătură care se găseşte în izvoarele Descoperirii creştine, fără să fi fost definită ca atare de Biserică, ci e numai o învăţătură descoperită. Şi aceasta pentru două motive: Întâi pentru că o învăţătură descoperită în Revelaţia dumnezeiască, dar nedefinită de Biserică, poate fi înţeleasă în mai multe feluri; în al doilea rînd, pentru că dacă identificăm învăţătura descoperită cu dogma, atunci excludem putinţa oricărei precizări şi tâlcuiri din partea Bisericii, aceste lucrări fiind lăsate pe seama insului singuratic.

S'a observat că, pe când rolul Sfântului Duh în inspiraţia profetică e mult mai intim, mai lăuntric şi, în acelaşi timp creator, asistenţa Duhului Sfânt îmbrăţişează definirea şi proclamarea unei dogme, învestind-o astfel cu un caracter extern şi juridic[195].

Se ştie că dogma a moştenit acest caracter din antichitatea păgână, păstrându-l şi în creştinism. Originea etimologică are o nuanţă mai puţin tranşantă: dogma vine de la δοκέω care înseamnă „a părea", deci ar avea primul sens de „opinie", „părere personală"; această nuanţă a păstrat-o δόξα. Dar δόγμα a căpătat chiar la vechii elini

---

192 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, întrebarea XLVIII, Filocalia, vol. II Sibiu, 1943, p. 169.

193 *Idem*, răspuns la întrebarea LXIII; *ibidem*, p. 369.

194 Sf. Antonie cel Mare, *Învăţături despre viaţa morală a oamenilor şi despre purtare*, în 170 de capete, în *Filocalia*, vol. I, Sibiu, 1946, p. 19.

195 B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, cit. supra, vol. I, p. 22.

pe aceea de părere bine întemeiată care se pronunţă, pentru ca să evolueze repede spre sensul de „hotărâre formală", „poruncă", „decret" sau „lege.

Putem deosebi două sensuri principale ale cuvântului δόγμα la greci şi la romani: a) un înţeles politic, de poruncă, decret, lege, emanată de la autoritatea competentă[196]; b) unul filozofic ca adevăr fundamental filozofic, principiu logic, teorie, sistem, filozofie, sentinţă etc.[197].

În Vechiul Testament găsim numai sensul de poruncă, decret, emanat de la autoritatea politică (Daniil 2, 13), sau porunci ale lui Dumnezeu (Iez 20, 25) ori, în sfârşit, decret cu cuprins religios (2 Mac 15, 36).

În Noul Testament, aflăm pe lângă sensul politic şi pe cel religios, care este cel de azi al Bisericii Ortodoxe a Răsăritului. Avem cinci locuri în care găsim cuvântul: În Luca 2, 1 sens politic: *„poruncă de la Cezarul August"*; în Fapte 17, 7 (acelaşi sens); în Coloseni 2, 14 (sens religios); în Efeseni 2, 15 (sens religios).

În al cincilea loc, şi anume în Fapte 14, 4 găsim sensul clasic, însuşit de Teologia creştină ortodoxă, de adevăr revelat, formulat în sinod: „Şi când treceau prin oraş, le dădeau în grijă să păzească dogmele hotărâte de Apostolii şi de bătrânii din Ierusalim". Este vorba despre cele hotărâte la Sinodul Apostolic, cu privire la condiţiile ce trebuiau îndeplinite de păgânii care treceau la creştinism. Aceste hotărâri s'au luat pe temeiul revelaţiei vechitestamentare; cele care desăvârşesc aceste descoperiri sunt hotărâte pe temeiul unei descoperiri speciale, făcută Sf. Ap. Petru (Fapte 10, 10 sq.).

În Sfânta Tradiţie se precizează din ce în ce mai mult însemnătatea acestui adevăr descoperit şi formulat de Biserică, mai ales în veacul al IV-lea, la câţiva dintre reprezentanţii lui cei mai de seamă. Sf. Chiril al Ierusalimului scrie: „Fiinţa religiei constă din aceste două lucruri: din dogme pioase şi din fapte bune; nici dogmele fără de fapte bune nu sunt plăcute lui Dumnezeu, nici faptele nu se primesc de Dumnezeu, fără de dogme pioase; căci ce foloseşte a şti dogmele despre Dumnezeu şi a vieţui în necurăţie, fără de ruşine?"[198]. Sf. Grigore de Nyssa împarte întreaga învăţătură creştină în „învăţătură dogmatică şi morală"[199], iar Sf. Grigore de Nazianz numeşte „dogme" adevărurile centrale de credinţă, pe care creştinii, ca pe o temelie, să zidească viaţa lor virtuoasă[200]. Din veacul al V-lea, sensul de „adevăr de credinţă" se generalizează pentru „dogme", regulile practice de viaţă, numindu-se „canoane"; sinoadele ecumenice au contribuit într'o mare măsură la această generalizare.

Teologi ortodocşi moderni dau diferite definiţii dogmei: „definiţia de credinţă"[201], „adevăruri descoperite, păzite, definite şi explicate de sinoadele ecumenice"[202],

---

196 Platon, *Despre Legi*, I; Xenofon, *Anabasis*, III, 3, 5; cf. Polibiu, *Istoria generală*, III, 27, 7.

197 Marcu Aureliu, Περὶ ἑαυτόν, II, 3; III, 6; cf. Seneca, *Epist. XCV*; Cicero, *Quaestiones academicae*, IV, 9; cf. III, 10.

198 Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cat. IV*, nr. 2; P.G. XXXIII, col. 456.

199 Sf. Grigorie de Nyssa, *Epistola V, VI, XXIV* etc.; Migne, P.G. XLIV, col. 1089 etc.

200 Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântul XL asupra Botezului*, nr. 45.

201 Zicos Rosis, *Sistem de dogmatică al Bisericii sobornicești ortodoxe*, Atena, 1903, p. 92.

202 M. Malinovski, *Expunerea Dogmaticii Ortodoxe*, Serg. Posad, 1910, t. II. ed. a II-a, p. 74; citat după Th. Spacil S.J., *Doctrina Theologiae Orientis separati, de Revelatione, fide, dogmate...*, în rev. „Orientalia Christiana",

„adevăruri propuse omului de Însuşi Dumnezeu, prin mijlocirea Bisericii"[203], „proiectarea logică a unui principiu supralogic[204], „învăţături teoretice de credinţă, care se găsesc în Scriptură şi Tradiţie şi se definesc şi se dezvoltă de Biserică şi în special se expun în sfintele ei sinoade"[205] etc.[206].

Noi socotim că o definiţie mai cuprinzătoare este aceea care dă notele caracteristice sau părţile constitutive ale dogmei şi anume: un adevăr teoretic, revelat de Dumnezeu, formulat de Biserică, neschimbabil şi predicat creştinilor în vederea mântuirii.

1.7.2. Delimitarea noţiunii şi a numărului dogmelor

Una dintre problemele cele mai grele privitoare la dogmă este aceea a unui fel de inventar al dogmelor. Unde le găsim? În Dogmatică? Dar Dogmatica nu se limitează numai la expunerea ştiinţifică şi sistematică a dogmelor, ci expune şi învăţături cuprinse în Revelaţia dumnezeiască, care n'au fost proclamate ca dogme; acelaşi lucru putem spune şi despre învăţăturile cuprinse în Mărturisirile de credinţă aprobate de întreaga Biserică Ortodoxă, adică despre Mărturisirea lui Petru Movilă şi aceea a lui Dositei. Căci ele nu sunt un bun al întregii Biserici, din epoca ecumenicităţii ei, ci s'au dovedit necesare tocmai din pricina despărţirii Bisericii apusene de cea răsăriteană.

Unii dintre teologi socotesc că tocmai recunoaşterea tacită a unor învăţături, întemeiate pe ambele izvoare ale Revelaţiei, de către Biserică, ar fi criteriul dogmelor. În acest fel, acest criteriu se acoperă cu semnele deosebitoare ale însăşi Tradiţiei dumnezeieşti, stabilite de Vincenţiu de Lerini, în al său *Commonitorium*, adică vechimea, universalitatea şi consensul unanim (Id teneamus quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est).

Dar se aminteşte că nici o dogmă, nici chiar cele centrale ale creştinismului nu îndeplinesc toate aceste condiţii cerute de acel *Commonitorium*. Istoria sinoadelor ecumenice ne dă o dovadă zdrobitoare despre acest adevăr.

Pe de altă parte noi ştim că, dimpotrivă, caracteristica dogmelor e proclamarea lor solemnă de către Biserică, „stâlpul şi temelia adevărului (1 Tim 3, 15) prin glasul ei şi prin suprema autoritate din ea, sinoadele ecumenice"[207].

Acestea sunt dogmele Bisericii noastre, stricto-sensu. Un compendiu al lor îl aflăm în simbolul niceoconstantinopolitan care a devenit de altfel temelia tuturor catehismelor Bisericii noastre.

Dar, după sinodul apostolic, istoria Bisericii înregistrează numai la 275 de ani primul sinod ecumenic; iar în total, înainte de marea schismă, epoca patristică

vol. XXXI, 2, nr. 88, sept. 1933, Roma, p. 333.

203 Prot. P. Svetlov, apud Th. Spacil, *ibid.*

204 Prot. Sergiu Bulgakov, apud Spacil, *ibid.*, p. 334.

205 Vezi Andrutsos, *Dogmatica*, apud Th. Spacil, *op. cit.*, p. 335.

206 A se vedea definiţiile principalelor tratate de Dogmatică ale teologilor ortodocşi în studiul citat al iezuitului Th. Spacil, pp. 332-337.

207 Cf. Protoiereul P. Svetlov, profesor la Universitatea imperială Sf. Vladimir din Kiev, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, trad. de Pr. Serghie Bejan şi Constatin N. Tomescu, vol. I, pp. 272-273.

străluceşte prin cele 7 sinoade ecumenice. Lucrarea lor dogmatică e de o însemnătate vitală pentru Biserica ecumenică.

Atunci s'au precizat îndeosebi dogmele centrale ale creştinismului, despre Sfânta Treime şi despre Hristologie.

Iar cercetările mai noi au arătat că însuşi simbolul niceoconstantinopolitan are la temelie alte simboale mai vechi. Mai mult, la unele sinoade ecumenice s'au recunoscut în mod oficial unele formule de credinţă ale sinoadelor locale (ca de pildă în canonul al II-lea al Sinodului trulan), ba şi unele simboale ale unor personalităţi proeminente din istoria gândirii, creştine[208].

Acest fapt este un luminiş în întunericul în care ne lasă istoria dogmelor în privinţa celor aproape trei veacuri creştine primare, care au precedat veacul de aur al creştinătăţii, ca şi celor douăsprezece veacuri care ne despart de epoca patristică, în care nu s'au proclamat dogme în chip public, în sinoadele ecumenice.

În ce chip a făcut faţă Biserica creştină nevoilor noi create atât de ereziile ivite, cât şi de dezvoltarea vieţii creştine, sub toate aspectele ei: religios, moral, de cugetare şi de trăire?

Duhul Sfânt a călăuzit spre tot adevărul şi a însufleţit Trupul cel tainic al Domnului, asistându-l în aşa fel încât a păstrat faţa Bisericii fără pată şi fără zbârcituri, potrivit făgăduinţelor Mântuitorului Însuşi (Mt 16, In 14, 9).

În primele veacuri găsim unele mărturisiri de credinţă extrem de scurte, numite dreptare de credinţă (κανὼν τῆς πίστεως; regula fidei), pe care trebuiau să le rostească neofiţii; ele îşi află temeiul în înseşi formulele scripturistice (Rm 10, 9 sq.); cuvintele şi actele liturgice – această Dogmatică în acţiune –, propagau de asemenea formulele Dogmaticii trăite, împreună cu predicile şi catehezele.

Dar după sfâşierea mantiei celei fără cusătură a Domnului, Sfântul Duh a asistat Biserica în lucrarea de formulare a credinţei, prin aşa numitul „consensus Ecclesiae dispersae". Acest consens avea totdeauna la temelia lui consensul, absolut sau relativ, al Sfinţilor Părinţi între ei şi cu Sfânta Scriptură, adică tăria celor două izvoare ale Descoperirii dumnezeieşti.

Grave şi mari probleme s'au pus atunci Bisericii Ortodoxe lipsită de posibilitatea ţinerii unui sinod ecumenic. Atacurile romano-catolicismului, la care s-au adăugat şi ale protestantismului, probleme neprecizate îndeajuns de Descoperire, ca: numărul Sfintelor Taine, raportul lor cu ierurgiile, natura dumnezeiescului Har şi raportul lui cu Fiinţa dumnezeiască, modul prefacerii Sfintei Euharistii..., iată câteva exemple de astfel de probleme dogmatice pe care Biserica Ortodoxă le-a dezlegat fără sinoade ecumenice. (Şi ele se ridică neîncetat pe măsură ce trece vremea). Ele au fost rezolvate datorită acelui consens al Bisericii de pretutindeni; vehiculele acestor răspunsuri date de Biserică au fost cărţile liturgice, catehismele şi mărturisirile, iar laboratoarele în care s'au experimentat şi s'au formulat au fost: trăirea creştină, şcolile teologice şi sinoadele locale.

Ce valoare au aceste învăţături stabilite astfel? Sunt ele, toate, dogme?

La aceste întrebări trebuie să se răspundă separat: Le numim adevăruri de credinţă, revelate; ele au valoarea unor dogme, deoarece Biserica noastră aşa le preţuieşte, de fapt; de drept, ele însă nu sunt dogme, deoarece nu s'a îndeplinit forma proclamării lor ca atare de un sinod ecumenic.

---

208 *Ibidem*, p. 273, cu unele exemplificări.

În practică nimeni nu face vreo deosebire ca tărie de nezdruncinat, între o dogmă proclamată de un sinod ecumenic, privind Hristologia de pildă şi între capitole, – uneori centrale –, ale învăţăturii Bisericii noastre, privind Eshatologia, ori numărul Tainelor, ori mântuirea, dintre care unele n'au fost proclamate ca dogme de un sinod ecumenic, rămânând adevăruri de credinţă, revelate.

Are consensul Bisericii împrăştiate aceeaşi putere ca un sinod ecumenic? – Da, deoarece nu-i lipseşte decât definirea ei formală, căci precum am spus, învăţăturile nedefinite de sfintele sinoade ecumenice nu sunt dogme, din pricina acestei lipse.

1.7.3. Categoria teologumenelor

Ce sunt „teologumenele"? Unele învăţături creştine, care-şi află temelie în Revelaţia dumnezeiască, dar care nu au consensul unanim al Bisericii, deşi pot fi cu o largă circulaţie, au fost numite teologumene (de la θεολογούμενον, ceea ce poate fi obiect al Teologiei, ceea ce poate forma o bază a învăţăturii teologice), de pildă timpul creării îngerilor, crearea sufletului din al părinţilor lor etc. Teologumenele sunt curente în Teologia rusească mai nouă.

S'a stabilit[209] că *teologumena* e părerea teologică cu temei în Revelaţie, în special cu temei în scrierile acelor „διδάσκαλοι τῆς οἰκουμένης"[210]. Cu cât el realizează mai desăvârşit consensul Bisericii împrăştiate, cu atât se apropie mai mult de „dogmă", din punct de vedere formal.

Se înţelege de asemenea că este indiscutabilă autoritatea învăţăturilor care îşi au un temei evident în ambele izvoare ale Revelaţiei dumnezeieşti.

1.7.4. Opiniile particulare ale teologilor

Altfel, o justificare insuficientă pe temeiul Revelaţiei, e şi lipsa oricărei astfel de justficări, face ca părerea expusă să rămână o simplă părere particulară.

„Părerile particulare" sunt admise în Teologia Dogmatică numai în măsura în care ele nu contrazic dogmele şi se apropie de „teologumene".

Dogmele şi teologumenele sunt „necesaria"; părerile particulare, „dubla": „In necesariis, unitas, in dubiis, libertas, in omnibus, caritas"[211], iată ce a cerut Tradiţia venerabilă a Bisericii ecumenice autorităţii bisericeşti şi teologilor.

La rândul lor, teologii ortodocşi nu trebuie să se lase conduşi de spiritul luciferic, încercând să înfăţişeze simple opinii personale drept teologumene, datorită darului speculativ, ci să fie stăpâniţi de smerenia Sfinţilor Părinţi care au subliniat

---

209 Marele istoric al Bisericii, rusul Vasile Bolotov, a stabilit cu prilejul disputelor iscate de conferinţele unioniste cu vechii catolici, în ale sale *Thesen* tipărite mai întâi în nemţeşte în „Revue Internationale de Théologie" (Caiet 24, 682 sq.) şi mai târziu cu mari adăugiri în ruseşte, în *Lecturi creştine* (1913, anul V, p. 525 sq.), deosebirea între „dogmă" şi „teologumenon" pe care o reproducem după Ştefan Zancov, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928, p. 38-39, nota 6, deşi nu sunt primite încă de toţi dogmatiştii ortodocşi.

210 Se socotesc patru mari dascăli ai Bisericii latine (Sf. Ambrozie, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Grigorie cel Mare) şi patru ai Bisericii răsăritene (Sf. Atanasie – pe care cărţile liturgice răsăritene îl omit –, Sf. Vasile, Sf. Grigorie de Nazianz şi Sf. Ioan Gură de Aur).

211 Ştefan Zancov, *op. cit.*, p. 19, scrie: Dogmele sunt „necesaria", teologumenele sunt „dubia".

unele păreri ca fiind ale lor proprii şi nu ale întregii Biserici. „Aşa Sf. Vasile cel Mare şi Sf. Ioan Gură de Aur deosebesc cele spuse δοκματικῶς, de cele ἀγωνιστικῶς iar Fericitul Ieronim îşi exprimă ideea că în operele Sfinţilor Părinţi totdeauna trebuie deosebit ceea ce dânşii au scris διαλεκτικῶς, de ceea ce au expus ca adevăr"[212].

1.7.5. Împărţirea dogmelor: la ortodocşi, la romano-catolici şi la protestanţi

Dogmele au fost împărţite în mai multe feluri în tratatele de Teologie Dogmatică ortodoxă[213]. Cele mai obişnuite sunt următoarele împărţiri:

a) După *obiectul* lor, dogmele erau împărţite altădată în *dogme de credinţă* şi în *dogme de moravuri;* şi unele şi altele sunt revelate, dar numele de „dogme" s-a rezervat până la sfârşit numai adevărurilor de ordin speculativ, teoretic.

b) După *raportul lor cu mintea noastră,* dogmele au fost împărţite în *dogme pure* sau „misterii", care nu pot fi înţelese cu mintea (de pildă dogma Sfintei Treimi) şi *dogme mixte,* care se cunosc şi din Revelaţie, dar şi din raţiune (dogma despre existenţa şi fiinţa lui Dumnezeu, despre existenţa sufletului, etc.).

c) După *legătura dintre ele,* dogmele sunt *generale* (aşa cum sunt expuse de unele Mărturisiri din epoca patristică şi de simbolul niceo-constantinopolitan), şi *speciale* (de pildă cele două firi ale Mântuitorului etc.).

d) După *raporturile interconfesionale,* avem *dogme comune* tuturor confesiunilor (a Sfintei Treimi), şi *deosebitoare* (despre purcederea Sfântului Duh, despre modul prezenţei în Sfânta Euharistie etc.).

e) Unii dintre teologi admit şi împărţirea în *dogme explicite* (cele definite de Biserică) şi *implicite* (cele nedefinite sau nedezvoltate), precum se precizează despre căderea demonilor etc...[214]. E o influenţă de nomenclatură romano-catolică, care priveşte domeniul teologumenelor şi al părerilor particulare. Ea nu e primită de unii teologi ortodocşi[215] şi nu trebuie primită decât cu condiţia ca dogmele respective să nu fie numai aparent „implicite", ci să aibă şi temeiuri în Revelaţie.

Romano-catolicii au următoarele împărţiri principale:

a) În raport cu *proclamarea lor de către Biserică,* ei admit dogme formale (dogmata formalia quoad nos, revelata et proposita) şi dogme materiale (dogmata materialia, in se revelata, sed non proposita)[216].

Cele dintâi se mai numesc şi „de credinţă definită", iar cele de al doilea „de credinţă dumnezeiască"[217].

---

212 P. Svetlov, *Învăţătura creştină în expunere apologetică,* trad. de prof. icon. Serghie Bejan şi Constantin Tomescu, 1935, pp. 291-292.

213 Vezi Macaire, *Theologie Dogmatique orthodoxe,* traduite par un russe, t. I, Paris, pp. 21-28, şi aproape toate manualele de Teologie Dogmatică.

214 Macaire, *ib.,* pp. 21-22.

215 Cehanovsky, de pildă, vezi Spacil, *op. cit.,* p. 347.

216 Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique,* trad. de Marcel Gauthier, t. I, ed. III-a, (Mulhouse, 1938), p. 25.

217 Vezi Léonce de Grandmaison, *Le dogme chrètien,* ed. II-a (Paris, 1928), p. 278.

b) O a doua categorie de învățături de o autoritate mai mică e aceea a „adevărurilor catolice" sau „învățăturilor bisericești"[218], și anume: 1. „Concluziile teologice" (adevăruri deduse din 2 premise, dintre care una revelată: „virtual revelată"); 2. „adevăruri filozofice" (ca unele privitoare la existența și atributele lui Dumnezeu); 3. faptele dogmatice (ca episcopatul lui Petru la Roma, validitatea proclamațiilor „ex cathedra", originalitatea textului Vulgatei etc.). Deși nu sunt considerate ca revelate, totuși au autoritatea dogmelor în romano-catolicism.

Protestanții vechi deosebeau:

a) *dogme esențiale* (necesare pentru mântuire), și **b)** *neesențiale* (care nu sunt necesare pentru mântuire). Dar din punctul de vedere al adevărului religios, toate dogmele sunt esențiale; de aceea sinodul al VII-lea ecumenic a anatematizat pe cei care nu dau cinstea cuvenită sfintelor icoane și moaște.

Încheiere. După cum s'a văzut din cele spuse, noțiunea de „dogmă" arată rolul decisiv al Bisericii în opera de „traducere" a adevărurilor revelate în adevăruri acomodate minții noastre, ea înlătură arbitrariul individual în înțelegerea Revelației, dar ea asigură și libertatea spirituală a omului în ecuația inefabilă a adevărurilor revelate cu rațiunea omenească.

Din momentul dogmatizării de către Biserică a unui adevăr de credință din moment ce capătă lămurirea bisericească și devine dogmă, cu el se produce o esențială modificare: adevărul Revelației dumnezeiești din obiect de credință revelată se transformă în dogmă, prin actul cugetării sobornicești, al Bisericii, prin explicarea lui logică[219].

1.8. Notele caracteristice ale dogmei

Introducerea generală asupra problemei

Definiția dogmei include și notele ei caracteristice; de aceea, vom căuta acum să dezvoltăm și să precizăm și mai bine aceste note caracteristice ale ei.

a) Am afirmat anume că dogma e un adevăr descoperit de Dumnezeu oamenilor; acest atribut al dogmelor creștine le deosebește atât de învățăturile religiilor păgâne, cât și de învățăturile filozofice, fiindcă acestea nu sunt descoperite.

b) Al doilea atribut al dogmei e constituit de faptul că adevărul ei revelat e formulat, predicat și impus de Biserică. Această notă o deosebește de concepția protestantismului și a altor culte creștine despre învățătura revelată, deoarece ea nu e lăsată la arbitrariul individual, ci e formulată și apărată de întreaga Biserică. Aceste două note caracteristice ale dogmei sunt esențiale; ele fixează locul ei în ansamblul învățăturilor religiilor lumii și în fața protestantismului.

---

218 Bernard Bartmann, *op. cit.*, I, p. 25.

219 Pentru capitolul acesta vezi Prof. N. Chițescu, *Ființa dogmei*, în rev. „Studii Teologice", seria nouă, anul V, 1953, nr. 3-4, pp. 188-209.

c) În general, tratatele de Teologie Dogmatică ortodoxă mai amintesc caracterul teoretic, care deosebeşte dogma de învăţăturile morale, şi

d) cel imutabil, care e un corolar al noţiunii de Revelaţie Dumnezeiască. Pe lângă acestea, trebuie însă să precizăm şi faptul că dogma nu satisface o curiozitate deşartă, ci e dată:

e) în vederea mântuirii.

În cele ce urmează, vom dezvolta aceste cinci note caracteristice ale dogmei pentru a preciza mai bine rostul ei în cugetarea şi viaţa creştină.

1.8.1. Dogma, adevăr revelat

Prima notă caracteristică a dogmei e de a fi un *adevăr* revelat, cu alte cuvinte de a fi un adevăr mai mult sau mai puţin lămurit expus în cele două izvoare ale Revelaţiei creştine. Această afirmaţie nu trebuie înţeleasă în sensul că învăţăturile cuprinse în Sfânta Scriptură sunt ipso facto „dogme", ci numai în sensul că toate dogmele trebuie să-şi afle un temei oarecare în ea. Dacă am zice că toate învăţăturile Sfintei Scripturi sunt ipso facto dogme, am cădea în protestantism, căci numai Biserica poate proclama o învăţătură revelată ca domă – oricât de lămurită s'ar părea ea în Biblie credinciosului siguratic[220].

Acestui caracter revelat datoresc dogmele supranumele lor de dogme „ale lui Iisus Histos" (amintit la Efeseni 2, 15 şi Coloseni 2, 14), „dogme dumnezeieşti", „dogme creştine", „dogme ale Domnului", „dogme evanghelice", „dogme apostolice", date de Sfinţii Părinţi de-a lungul epocii patristice[221]. Nu e de mirare, de asemenea, că acolo întreaga învăţătură creştină este socotită, în chip hiperbolic, dogmă, ba chiar că înşişi Evangheliştii şi Apostolii sunt „învăţătorii dogmei"[222]. Aceste exagerări de vorbire se datoresc în unele cazuri şi faptului că încă nu se precizase îndeajuns noţiunea de „dogmă", mai ales la începutul epocii patristice.

Iată de ce de asemenea, suntem întru totul opuşi concepţiilor moderniste ori protestante, raţionaliste, ori sentimentaliste (datorite şcolilor lui Schleiermacher; Ritschl şi Sabatier), după care dogmele n'ar fi decât nişte formulări exterioare, dar de origine cu totul subiectivă ale sentimentului religios, ori ale experienţelor intime, religioase. Ele n'ar fi, în acelaşi timp, decât acomodarea Evangheliei cu vremurile pe care le străbate Biserica[223].

Dimpotrivă, dogma e o învăţătură cu cuprins obiectiv, revelat omului.

Proclamarea dogmelor de către Biserică a fost precedată de anumite experienţe adânci, de anumite lupte chiar, care au stabilit adevărul ca într'un fel de decantare şi după aceea dogmele au devenit izvoare nesecate de intensă trăire a misterelor creştine.

Aceste fapte fac pe unii teologi ortodocşi, care privesc dogmele ca învăţături care modelează viaţa noastră după modul divin, ca fermentul şi dreptarul neasemănat al ei, să vorbească despre Revelaţie ca despre „un fapt viu", să constate că dogmele „nu se cunosc prin intelect într'atât cât se primesc cu inima care crede" (Malinovschi),

220 Cf. Petru Svetlov, *op. cit.*, I, p. 267.

221 Vezi Macaire, *op. cit.*, I, p. 2.

222 *Ibidem.*

223 Cf. Theophillus Spacil, *op. cit.*, p. 339.

să socotească dogma drept „un fapt al Revelației, exprimat într'o formă teologică" (Svetlov), şi, în sfârşit, să spună că „dogma presupune o exerienţă religioasă" (Florovski)[224].

Asemenea expresii sunt înțelese de unii teologi ortodocşi ca şi cum ar tăgădui obiectivitatea absolută a domelor.

Dar această obiectivitate e garantată în Teologia Dogmatică ortodoxă de concepția ei despre dogmă ca adevăr revelat. Experiențele care au precedat şi care urmează de-a pururi dogmelor dumnezeieşti, nu ştirbesc nicidecum, ci amplifică însemnătatea acestui atribut, adevărul revelat veşnic reflectându-se în forme infinite, în sufletele trecătorilor pe acest pământ, dar adevărul rămânând acelaşi.

1.8.2. Formulat de Biserică

Dogma este un *adevăr formulat, apărat şi impus de Biserică*; aceasta e nota cea mai specifică a conceptului de dogmă. Căci ea deosebeşte dogmele de interpretările arbitrare ale protestanților şi ale neoprotestanților, date textelor scripturistice. Mai mult, ea deschide orizonturi largi minții omeneşti limitate, care astfel întrevede „luminişuri" în domeniul transcendentului şi metanoeticului şi umple inima credinciosului celui mai simplu de o lumină inefabilă.

În sfârşit, această notă arată că Biserica are în ea puterea creatoare de viață duhovnicească religiosă, prin faptul că Duhul Sfânt o asistă şi o însufleţeşte.

Biserica este coloana şi temelia adevărului (1 Timotei, 3, 15); ea păstrează ca şi Maica Domnului după Buna Vestire, adevărul în inima ei, apoi, la nevoie îl vesteşte, îl tâlcuieşte sub asistența Sfântului Duh. Ea nu poate greşi şi nici nu poate înşela pe nimeni. Dreptul de a formula dogme nu are decât Biserica lui Hristos. A formula dogmele individual însemnează să tâlcuieşti arbitrar Sfânta Scriptură şi eventual chiar Sfânta Tradiție. Toate greşelile protestantismului se datoresc încrederii excesive în puterile individuale de a înțelege Revelația; dar numai Biserica în totalitatea ei este infailibilă, ca Trup tainic al Domnului, asistată şi însufleţită de Duhul Sfânt, care se manifestă viu în experiențele, în conştiința şi în viața ei duhovnicească[225].

Mărturisitoarele şi interpreții acestei conştiințe şi experiențe, trâmbițele adevărului revelat, sunt sinoadele ecumenice.

Adeseori acest nume a fost uzurpat de sinoade care nu erau glasul Bisericii şi nu erau buciumele adevărului veşnic (sinodul tâlhăresc de la Efes sau cel de la Ferrara-Florența); Biserica nu le-a recunoscut ca ale sale şi sinoadele sau vădit infailibile numai în măsura în care au exprimat adevărul păstrat în chip tainic în conştiința vie a Bisericii, de la moartea ultimului Apostol, când s'a încheiat Revelația.

Romano-catolicii au căzut într'un individualism excesiv, care a favorizat naşterea protestantismului pe meleagurile sale. El a învestit pe papa cu puteri quasidivine, răpind întregii Biserici, prin sinodul ecumenic, dreptul de a formula dogmele şi limitând asistența Duhului Sfânt la persoana papei, când acesta defintşte dogmele „ex cathedra".

---

224 *Ibidem*, pp. 339, 340.

225 Th. Spacil, *op. cit.*, p. 245.

Biserica noastră a păstrat adevărata practică a formulării dogmelor în sinoade, de la Sfinţii Apostoli[226]. Din pricina acestei a doua note caracteristice, Sfinţii Părinţi au numit dogmele „cuvintele bisericeşti", „Dogmele Bisericii" etc[227].

1.8.3. Teoretic

Dogma e un adevăr teoretic. E nevoie să accentuăm acest lucru şi să-l explicăm, pentru a deosebi dogmele de învăţăturile morale creştine, de canoane etc. Îndeosebi învăţăturile morale au stat până în evul mediu alături de dogme – dogmata fidei şi dogmata morum – deoarece şi unele şi altele sunt descoperite de Dumnezeu şi deoarece sunt două aspecte ale uneia şi aceleiaşi trăiri creştine. Morala însăşi era propusă în şcolile teologice în continuarea Teologiei Dogmatice, până în evul mediu. Odată cu progresul şi cu dezvoltarea studiilor teologice, ele s'au separat şi dogma şi-a păstrat nota caracteristică de adevăr teoretic[228].

Dogmele nu diferă din punctul de vedere al structurii logice, de afirmaţiile logicii omeneşti. Dimpotrivă, oricât de adânc ar pătrunde în tainele dumnezeirii – cazul aşa numitelor „dogme pure" –, ele rămân, după o expresie amintită de noi, „proiecţii logice, ale unor principii supralogice", e adevărat, dar tot logice.

Biserica îşi însuşeşte astfel adevărul revelat, trecându-l prin filiera conştiinţei şi mai ales a raţiunii omeneşti, şi dă astfel o explicaţie care devine obiect al ştiinţei, cugetării şi experienţei creştinilor şi o nouă treaptă a cunoaşterii creştine. Căci dincolo de formulele dogmatice pulsează viaţa divină perceptibilă nu prin cuvânt, ci prin trăire. Dar ea ne este revelată pe căile accesibile spiritului omenesc şi cunoaşterea prin dogmă e unul din mijloacele cele mai experimentate în creştinismul răsăritean; în acest sens vorbim de caracterul teoretic al dogmei.

„Teoretizarea" oricărei trăiri e un fapt care nu poate fi neglijat. Însăşi simţirea religioasă trebuie polarizată şi dirijată de raţiune.

În felul acesta dogma, adevăr prin excelenţă teoretic, devine generator de trăire creştină, iar aceasta devine la rândul ei aplicarea şi ridicarea la o intensitate maximă a principiilor teoretice oferite de Dogmatică.

„Tradiţia răsăriteană, scrie Vladimir Lossky[229], n'a făcut niciodată deosebire netă între... experienţa personală a misterelor dumnezeeşti şi dogma afirmată de Biserică."

Cuvintele spuse, e un veac de atunci, de un mare teolog ortodox, mitropolitul Filaret al Moscovei, exprimă în chip desăvârşit această atitudine, exemplificată de

---

226 La începutul expunerii hotărârilor Sinodului apostolic din Ierusalim s'a dat formula colectivă de sinoadele ecumenice: ἔδοξεν γὰρ τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ καὶ ἡμῖν (FA 15, 28). Vechile traduceri în folsinţă până azi tălmăcesc aceste cuvinte astfel: „Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă!". Faţă de sensul de azi al cuvântului „a se părea", această traducere nu mai corespunde tâlcului dintâi. Căci s'ar putea socoti chiar o blasfemie ideea că Sfântului Duh „i se pare". De aceea se impune altă tălmăcire: „Duhul Sfânt şi noi am hotărât...", sau „am hotărât sub adumbrirea Duhului Sfânt...", formule care ar reda ideea formulării doctrinale sub egida Duhului Sfânt. Adăugăm că în Sfânta Scriptură hotărârile acestui Sinod se şi numesc: τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα. οπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων (FA 15, 4).

227 Macaire, *op. cit.*, I, p.1 şi notele.

228 Vezi Prof. Pr. I. Mihălcescu, *Curs de Teologie Dogmatică*, predat studenţilor de anul IV, în 1931-1932.

229 Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, (Paris, 1944), pp. 6-7.

Lossky: „Nici unul dintre misterele înțelepciunii lui Dumnezeu nici cel mai secret nu trebuie să ne apară străin sau cu totul transcendent, ci în toată umilința trebuie să adaptăm mintea noastră la contemplația lucrurilor dumnezeiești". Cu alte cuvinte, dogma exprimând un adevăr descoperit, care ne apare ca un mister de nepătruns, „trebuie trăit de noi într'un proces în cursul căruia, în loc de a asimila misterul la modul nostru de înțelegere, va trebui, dimpotrivă, să veghem la o schimbare adâncă, la o prefacere lăuntrică a minții noastre, pentru a ne face apți pentru experiență...".

Deci, dogma, adevăr teoretic, trebuie să fie zămislitoare de trăire intensă; altfel ar rămâne asemenea florilor artificiale, lipsite de viață, de miros şi mai ales de rod.

1.8.4. Neschimbabil

Dogma e un adevăr neschimbabil, dat odată pentru totdeauna. O dogmă, odată formulată de sinodul ecumenic nu se poate schimba în veacul veacului; nici nu se poate adapta mediului secular. Antinomiile credinței formulate în dogme, se rezolvă numai în contemplație, care e adevărata „teologhisire". (Se ştie că chiar Luther a interzis lui Melanchton să tot modifice confesiunea Augustană, fiindcă odată formulată, zicea el, nu mai e a unui particular, ci a Bisericii).

Neschimbabilitatea dogmei impune menținerea tale-quale a fondului şi a formulei, deoarece după cuvintele lui Vincențiu de Lerini dogma nu e o invenție a minții omeneşti („philosophicum inventus"), ci un depozit dumnezeiesc („divinum depositum")[230] nu se pot primi nici formulări de dogme care ar rectifica pe cele vechi, printr'o nouă Revelație.

Dar nu e vorba totuşi de o stagnare fiindcă, dacă dogmele au o neschimbabilitate absolută, în acelaşi timp ele au o perfectibilitate în înțelegerea pe care o putem avea despre cele dumnezeieşti, potrivit ideii exprimate de acelaşi Vincențiu de Lerini, după care dezvoltarea unei dogme se face „in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia"[231].

Se vorbeşte despre o istorie sau despre o dezvoltare a dogmelor, dar e mai drept să se vorbească despre o istorie a Dogmaticii. Căci în ce priveşte conținutul dogmelor nu se poate vorbi de o istorie, el fiind revelat, ci se poate vorbi de o preistorie a dogmei, a formulării ei; din clipa în care a fost formulată, nu mai poate fi vorba decât despre o istorie a însuşirii ei subiective: „progressus fidelium in fide". Nu numai un cuvânt, dar chiar o prepoziție a putut forma „articulus stantis vel cadentis Ecclesiae" (cazul prepoziției διά la Sinodul de la Ferrara-Florența). Marea schismă a fost pricinuită mai ales de cuvântul „Filioque". Unii protestanți, vrând să aducă schimbări de dogme, le-au sărăcit de formule şi de cuprins în anarhia doctrinală: Quot capita, tot sensus.

1.8.5. Dat în vederea mântuirii

Dogma e un adevăr ce duce la mântuire. Dogmele nu sunt date pentru satisfacerea curiozității omeneşti. (Luther, după Fericitul Augustin, a răspuns unuia care-l întrebase:

---

230 Vincențiu de Lerini, *Commonitorium*, I, nr. 21; Migne, P.L., L, col. 666.

231 *Ibidem.*, II, 28; P.L., L, col. 668; apud H. Pinard, art. *Dogme*, în D.T.C., col. 1123.

„Ce făcea Dumnezeu înainte de crearea lumii?" – „Pregătea pedepse pentru cei ce pierd timpul cu întrebări deşarte!").

Dogmele sunt date cu un anumit scop: acela de a mântui pe oameni. Şi nu se poate ajunge la mântuire fără credinţă; obiectul acestei credinţe sunt dogmele. Pentru ca să fie dreaptă, credinţa trebuie să aibă ca obiect dogmele adevărate.

Dogmele stau la temelia întregii trăiri a creştinului, la temelia relaţiilor lui cu Tatăl său ceresc şi cu fraţii săi, semenii săi.

Ele exprimă principiul vieţii duhovniceşti şi dau specificitatea lor. De aceea, ele au o însemnătate covârşitoare pentru trăirea noastră creştină: doctrina Întrupării determină concepţia noastră despre putinţa activismului omului, depre perfectibilitatea noastră până la treapta îndumnezeirii noastre.

Nu ne e indiferentă existenţa lui Dumnezeu sau Învierea Domnului, chezăşia învierii noastre şi a altor evenimente suprapământeşti, dar care zguduie pământul şi de care depinde destinul nostru aici şi dincolo de zarea acestei lumi, în veşnicie...

Din acest punct de vedere înţelegem cât de îndreptăţită e părerea celor care cred că criteriul adevărului dogmelor nu e identitatea cugetării cu ea însăşi (acel criteriu formal imanent), ci „vitalitatea lor, adică tocmai ceea ce e temelia definiţiei ei şi ea numai o proiectează în cuvinte şi judecăţi. De aceea, când e vorba de dogme... trebuie să căutăm... reflectarea ei vitală, care e temelia ei"[232], pe lângă temeiul ei obiectiv, descoperit.

Există o deviere cumplită: ruperea de la viaţa unică a Bisericii, ruperea de la comuniunea credinţei şi iubirii a Trupului tainic, depărtarea de Duhul Sfânt, este erezia. Este erezia, conştientă şi voită, „negarea sau pervertirea dogmei, adică a adevărului sau a învăţăturii clar formulată de Biserică şi cunoscută fiecărui membru al ei..."[233].

De aceea Biserica, potrivit cuvântului Mântuitorului (Mt 5, 30: „Dacă mâna ta cea dreaptă te sminteşte...") a proclamat ca decăzuţi din „preoţia obştească" pe cei ce s'au depărtat de la ea, pe eretici, anatematizându-i: „Dacă cineva nu va ţine şi nu va îmbrăţişa dogmele numite mai sus, – porunceşte canonul I al sinodului al VI-lea ecumenic, ci se va apuca să unelteasscă împotriva lor, anatema să fie după rânduiala cea de acum aşezată de către Sfinţii Părinţi arătaţi mai sus şi să se scoată ca un străin din cartea creştinească şi să cadă..."[234].

O învăţătură adâncă a Patericului ne arată că erezia e un păcat mai mare şi mai primejdios decât toate celelalte, fiind contagios: „Zis-a Avva Theodor iarăşi: de ai un prieteşug cu cineva şi se va întâmpla să cadă el în ispita curviei, de poţi, dă-i lui mîna şi trage-l în sus. Iar de va cădea în eres şi nu se va pleca ţie, să se întoarcă degrabă, taie-l pre el de la tine, ca nu cumva zăbovindu-te să cazi împreună cu el în groapă[235].

Încheiere. Din expunerea noastră s'a putut vedea că specifice dogmei sunt mai ales primele două atribute ale ei: acela de a fi adevăr revelat de Dumnezeu şi de a fi formulat de Biserică. Celelalte trei sunt corolare ale acestor caracteristice.

---

232 Sergiu Bulgakov, apud Spacil, *op. cit.*, p. 340.

233 P. Svetlov, *op. cit.*, p. 269.

234 Dr. Iosif Olariu, *Manual de Dogmatică*, (Caransebeş, 1907), p. 6.

235 *Patericul*, (ed. Râmnicul Vâlcea, 1932), p. 88, nr. 4.

Din caracterul de adevăr „revelat" decurge acela de „neschimbabil" şi de „necesar pentru mântuire", pe când caracteristica „teoretică" decurge din aceea de „formulat de Biserică". De aceea nu se găsesc la toţi dogmatiştii ortodocşi expuse. Totuşi sunt îndreptăţite toate şi se întregesc în chip fericit[236].

1.9. Dogmă şi raţiune, dogmă şi viaţă

Am văzut că dogma este adevărul revelat de Dumnezeu şi formulat de Biserică. Să vedem acum, mai departe, ce rol are raţiunea în formularea dogmei şi în înţelegerea ei? Ce legătură are dogma cu viaţa?

1.9.1. Dogma e acomodarea adevărului revelat la puterea de înţelegere a omului

În procesul formulării dogmei, raţiunea, călăuzită de credinţă şi încălzită de iubire, a dat adevărului revelat o formulă logică, mai precisă, pentru înţelegerea omenească. În felul acesta, adevărul revelat a trecut, în prezenţa Sfântului Duh prin conştiinţa colectivă, vie, a Bisericii, reflectată în aceea a sinodului ecumenic şi s'a produs un fel de decantare a unicului adevăr de toate „impurităţile" simplei cugetări omeneşti, atât de diversă în manifestările şi roadele ei.

În felul acesta, adevărul revelat, care, după căderea în păcat, poate fi înţeles în mai multe feluri de raţiunea omenească individuală, capătă noi contururi şi delimitări, potrivite minţii omeneşti; este, ca să zicem aşa, turnat în tiparele mai acomodate umanului.

Prin această operaţie, necesară în starea de după cădere, a omului, adevărul revelat nu a pierdut nimic din valoarea lui intrinsecă, ci numai a câştigat o precizie mai mare în pătrunderea din sfera dumnezeiescului în aceea a omenescului. Căci, după cum am amintit, el rămâne tot o proiecţie logică a unor adevăruri care depăşesc logicul. Dar, în acelaşi timp, el devine obiect de ştiinţă, de cugetare omenească, ca şi obiect de noi experienţe, de trăire duhovnicească.

1.9.2. Datul revelat nu trebuie nici confundat cu dogma, dar nici separat de ea

Acest fapt ne arată greşeala celor are identifică datul revelat cu dogma, sau care le separă. Ele nu pot fi identificate aşa cum vor chiar unii dogmatişti ortodocşi[237], deoarece a intervenit un element nou, care s'a adăugat datului revelat: elementul

---

236 Pentru capitolul acesta, vezi Prof. N. Chiţescu, *Fiinţa dogmei*, în rev. „Studii Teologice", seria nouă, anul V, 1953, nr. 3-4, pp. 188-209.

237 De pildă Macarie, *op, cit.*, I, p. 10.

raţional, logic. Ele nu pot fi însă nici separate, aşa cum vor raţionaliştii protestanţi, sau moderniştii, deoarece fondul revelat e acelaşi. Duhul Sfânt, care a insuflat pe profeţi în Revelaţie, e acelaşi care a prezidat la destinele dogmei, asistând Biserica în formularea ei. Ele sunt numai deosebite, sfera dogmei fiind mai întinsă în formularea ei, decât aceea a datului revelat.

1.9.3. Dogma dă răspuns năzuinţelor sufletului şi cerinţelor raţiunii

Dacă intervenţia Bisericii pentru formularea dogmelor a fost pricinuită de cele mai multe ori de erezii, totuşi, dogma dă şi un răspuns mulţumitor năzuinţelor sufletului omenesc după adevărul absolut, răspunzând însă în chip satisfăcător şi raţiunii omeneşti.

Această raţiune omenească n'a fost niciodată nici disprețuită nici lăsată în părăsir e în creş tinism, ci totdeauna ajutată şi îndrumată de credinţă.

Şi dacă creştinismul ortodox n'a mers până la idolatrizarea raţiunii omeneşti, ca protestantismul raţionalist, sau ca romano-catolicismul, în care s'a pus alternativa acelor formule: „fides quaerens intellectum" şi „intellectus quaerens fidem" (cu toată acea „Philosophia, ancilla Theologiae"), totuşi teologia ortodoxă n'a neglijat acest dar dumnezeiesc care face podoaba fără de preţ a sufletului omenesc.

1.9.4. Ea e mărturia evidentă a credinţei în iubire

Acest ajutor nepreţuit îl dă dogma sufletului doritor după adevărul absolut prin însăşi acomodarea acestuia la puterea receptivă a sufletului şi prin dislocarea lui dintr'un ansamblu de interpretări posibile.

Faptul că acest adevăr vine ca impus din afară, nu-i scade întru nimic valoarea lui absolută. Infailibilitatea Bisericii e o garanţie a acestei valori; drepturile raţiunii au fost respectate în procesul acestei proclamări a adevărului. Iar libertatea conştiinţei nu e diminuată de faptul că ea se acordează cu o evidenţă cernută printr'o mărturie colectivă a credinţei în iubire, evidenţă condiţionată de gradul de integrare a credinciosului în această colectivitate (Biserica), prin însăşi această credinţă, în iubire.

1.9.5. Însuşirea dogmelor nu dă decât o pătrundere relativă a misterelor cuprinse în ele

Cu aceasta n'am înţeles că formularea dogmelor cu ajutorul raţiunii face adevărul dumnezeesc descoperit cu totul inteligibil; acest dar nu e dat omului. Căci înţelegerea omenească rămâne aici de-a pururi acoperită de un văl – pe acest tărâm vedem „ca prin ghicitură", ca o arvună, în o vedere anticipată.

De aceea dogmatiştii[238] accentuează cu dreptate îndeosebi faptul că adevărurile dogmatice îşi primesc sprijinul lor exclusiv de la autoritatea dumnezeiască, raţiunea rămânând organul formulării, însuşirii şi justificării lor.

---

238 Vezi Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Răsăritene*, (Sibiu, 1930), p. 12 sq.

Cât priveşte pătrunderea lor, ea poate fi deosebită, după felul sforţărilor care se fac pentru adâncirea adevărului descoperit prin ele. Dogma nu epuizează niciodată subiectul său, fiind ajutată şi completată de o Liturghie, de practicile pioase, de înţelegerea comună a credincioşilor: acea „Lex orandi", ajută la determinarea acelei „Lex credendi"[239].

Cu aceasta am ajuns la a doua parte a expunerii noastre.

1.9.6. Acei „majores", dascăli propuşi pentru a învăţa pe alţii, le înţeleg şi le expun mai explicit, dar adâncirea lor e rezervată trăirii lor de cei cu inima curată

Dogma poate avea o însemnătate reală în viaţa creştină, în măsura în care ea preface această viaţă după modul divin. Altfel ea poate rămâne o simplă cunoştinţă, ca multe altele, fără nici o legătură cu năzuinţele şi cu sforţările noastre.

Privită din acest punct de vedere, dogma poate ridica probleme cu aspecte mai apropiate de cei ce împărtăşesc şi se împărtăşesc din bunurile acestei „Alma Mater", Teologia.

Şi anume, e un adevăr comun că dogma este cunoscută în chip mai explicit în Biserică de ai săi „majores", dascăli care înjugă zilele cu nopţile pe tomuri brăcuite; dar e pătrunsă mai adânc de cei cu inima curată[240].

Avem de o parte o cunoştinţă mai explicită, iar de alta o pătrundere mai adâncă. Sunt două lucruri total deosebite, dar în cea mai strânsă legătură una cu alta. În cazul dintâi avem o cunoaştere intelectuală, însă extrinsecă, fără aderenţă intimă evidentă, pur intelectuală; în cazul al doilea e vorba de o cunoaştere dobândită prin trăire, prin experienţă personală, e vorba de „gnoză", în care subiectul se identifică cu obiectul cunoaşterii.

Şi totuşi, aceste două feluri de cunoaştere, precum am spus, sunt într'o interdependenţă desăvârşită: formularea dogmei e îndelung pregătită de trăirea ei; cunoaşterea explicită a dogmei e cunoaşterea ei intelectuală; iar prefacerea ei în gnoză e în funcţie de chiar această cunoaştere intelectuală („nihid volitum, nisi praecognitum").

1.9.7. Exemplificare

Creştinismul poate fi definit ca o viaţă în Hristos. Această viaţă în viaţa Trupului tainic al Domnului îşi are începutul în credinţă; iar obiectul credinţei, dar supranatural, e uşurat în înţelegerea lui de cunoaşterea doctrinei dogmatice. Se poate ca această cunoaştere să evolueze în chip fericit spre „o vedere mai presus de vedere", pentru cel ce o are, sau pentru cel ce o primeşte de la altul. În acest caz, Duhul Sfânt dă adeziunii noastre un caracter supranatural, adaptând mintea noastră la înţelegerea dogmelor.

---

239 Léonce de Grandmaison, *op. cit.*, p. 323.

240 Léonce de Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la Philosopie de l'Etre et les formules dogmatiques; a cincea mie*, (Paris, 1936), pp. 388, 394.

Tradiţia Bisericii creştine de totdeauna a dat un loc de cinste învăţăturii – punct de plecare al oricărei experienţe creştine: *„O Timotee, îndeamnă Sf. Apostol Pavel, lucrul ce l-am încredinţat ţie păzeşte-l, depărtându-te de glasurile deşarte, cele spurcate şi de vorbele cele potrivnice ale ştiinţei cu nume mincinos"* (1 Tim 6, 20; cf. Rm 10, 9 sq.). Iar lui Tit îi spune că episcopul trebuie să aibă anumite calităţi, printre care nu cea mai mică e aceea de a ţine *„cuvântul cel credincios al învăţăturii, ca puternic să fie a îndemna cu învăţătura cea sănătoasă..."* (Tit 1, 9).

Fericitul Augustin descrie doctrina ca izvor al vieţii religioase: „Huic scientiae attribuitur illud quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur"[241].

Marii maeştri ai vieţii duhovniceşti deosebeau înţelepciunea speculativă (Teologia) de cea experimentală (darul înţelepciunii). Iar Dionisie Pseudo-Areopagitul scrie că Ierotei e desăvârşit în cele dumnezeieşti nu numai învăţând, ci şi pătimind cele dumnezeieşti[242].

Aşadar, fără să se tăgăduiască valoarea obiectivă a adevărului revelat în dogmă, concepţia Bisericii noastre despre acest adevăr socoteşte că formularea lui în dogmă e datorită şi unor experienţe făcute prin lucrarea Duhului Sfânt; iar pătrunderea lui, după expunerea lui explicită de cei pregătiţi întru aceasta, năzuieşte la naşterea unor experienţe intime, similare, prin lucrarea aceluiaşi Sfânt Duh, care a insuflat pe prooroci şi a ferit Biserica de greşeală la formularea dogmei: „Mintea începând să filozofeze de la credinţa cea apropiată, sfârşeşte cu Teologia (cunoştinţa de Dumnezeu) de dincolo de orice minte, care e credinţa ce nu se uită şi vederea celor nevăzute"[243].

Explicaţia lor se cere îmbinată cu însăşi trăirea lor de una şi aceeaşi persoană.

1.9.8. Nici extrinsecism, nici imanentism moral, ci colaborare teandrică

În Dogmatica ortodoxă nu s'a pus problema extrinsecismului şi a intrinsecismului, sau imanentismului, sau dogmatismului moral[244]. Căci dogma n-a fost privită ca o sumă de precepte exterioare, care se valorifică prin trăirea lor (poziţia lui Ed. Le Roy)[245], nici o Revelaţie pur exterioară, care se valorifică numai prin gândire (poziţia romano-catolicismului), căci în acest caz dogma ar rămâne pur exterioară, extrinsecă, dar nici nu trebuie privită numai ca răspunsul la un proces lăuntric (imanentismul lui Laberthonnière)[246] – căci atunci dogma ar rămâne un proces subiectiv; ci este înţeleasă ca un produs teandric, al cooperării omului cu Dumnezeu, izvor de nouă cooperare a omului cu Dumnezeu spre apropierea creaturii de Creator, cunoscând şi iubind, iubind şi cunoscând prin libertatea omenească şi dumnezeiescul

241 Fer. Augustin, *de Trinitate*, XIV, I.

242 Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, II, 4, apud Rég. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, supra, p. 392.

243 Thalasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare şi petrecerea după minte*, IV, 78; în *Filocalia*, IV, (Sibiu 1944), p. 33.

244 Vezi dogmatismul moral al lui Laberthonnière, în multiplele lui publicaţii.

245 Edouard Le Roy, *Dogme et critique*, (Paris), 1907.

246 Vezi *Pages Choises du P. Laberthonnière*; introducere şi note de Thereze Friedel, (Paris, 1931).

Har. Înţelegerea dogmei şi a tradiţiei implică o viaţă religioasă care are vatra ei în sufletul credincioşilor şi principiul în prezenţa vie a lui Dumnezeu în el. De aici, rezultă stagnarea dogmei în perioadele în care credinţa e puţin vie şi dizolvarea Bisericilor când credinţa moare.

Darurile Sfântului Duh şi virtuţile... care sunt înflorirea harului sfinţilor, fac sufletul în stare să stăpânească obiectul său dumnezeiesc prin înţelegere şi iubire. Ridicat la ordinea supranaturală el devine din ce în ce mai dependent de prezenţa activă a lui Dumnezeu în ea, prezenţă nu numai creatoare şi cauzală, ci obiectivă şi personală, prin care, cum spun teologii: „Domnul se comunică El Însuşi şi desăvârşeşte realitatea în sine a creaturii, făcând-o în stare de a poseda în chip actual Infinitul".

Aceste daruri ale Persoanelor dumnezeieşti introduc de asemenea pe credincios într'un regim de prietenie cu Ele şi în comuniunea pe care o aduce prietenia:

„...Adevărata înţelegere a dogmei cheamă unitatea eului într'o viaţă profundă. Prietenia lui cu Dumnezeu, această comunitate de har şi înţelepciune, e unicul mijloc al asimilării spirituale integrale a dogmei..."[247].

1.9.9. Viaţa creştină ajută la înţelegerea dogmei şi e transfigurată de aplicarea ei la propriile-i situaţii excepţionale

Această concepţie lămureşte chipul în care stau dogmele la temelia întregii vieţi creştine pe care o însufleţesc prin credinţă şi morală.

Într'adevăr, această viaţă însăşi ne ajută la aprofundarea principiilor călăuzitoare ale ei; chiar dacă nu sunt înţelese pe deplin, ele pot fi trăite pe deplin: „A păstra cuvântul lui Dumnezeu, înseamnă să-l practici mai întâi.

Lucrarea credincioasă e aceea a alianţei în care sălăşluiesc confidenţele lui Dumnezeu, tabernacolul în care se perpetuează prezenţa şi învăţăturile Sale"[248].

Trăirea totală duhovnicească, aplicarea învăţăturii dogmei în viaţa de toate zilele, de clipă cu clipă, nu numai în ascensiunile vertiginoase pe piscurile ei însorite sau zguduite de furtuni, ci şi în trepădul anonim, ori în marasmul văilor ei, face înţelegerea ei mai uşoară şi pătrunderea ei mai adâncă.

1.9.10. Exemplificare

Dar în ce chip, o dogmă, rezultatul colaborării teandrice, poate fi aplicată la prozaica viaţă omenească? – Tot printr'o colaborare teandrică.

Dogma inspiră şi conduce pe creştin în viaţă; între dogmă şi trăirea creştină se petrece un neîncetat proces de osmoză, în care învăţătura are întâietatea.

Cu aceasta nu susţinem un utilitarism sau un pragmatism sub vreo formă oarecare. Fiindcă din acest punct de vedere ar urma o preţuire mai mică a unora dintre misterele centrale ale dogmelor creştine („Purcederea" d. p.) şi, ipso facto, s'ar introduce, o judecată omenească a valorii adâncilor taine ale dogmelor creştine, făcându-ne judecători

---

247 E. J. Chevalier, *Essai d'une critique de la connaisance théologique*, în „Cahiers de Philosophie", nr. 1 (L'homme, metaphisique et transcendence), (Neuchâtel, 1943, pp. 116, 117, 118).

248 M. Blondel, *Histoire et dogme*, p. 57; apud Léonce de Grandmaison, *op. cit.*, pp. 154-155.

ai celor mai presus de noi. Ori nu judecăţile omeneşti caduce pot fi sentinţe în cele dumnezeieşti pentru om când învinge pe alt om zice Fericitul Augustin[249] „dar e un bine pentru el când îl învinge adevărul cu adeziunea lui şi e rău pentru un om, când îl învinge adevărul fără să-l convingă. Căci e necesar ca el (adevărul) să învingă".

Cu aceste rezerve făcute, trebuie precizat că dogma este un adevăr descoperit ca să fie trăit şi că în tainele ei se pătrunde din ce în ce mai adânc prin experimentarea ei: „Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul", ne învaţă cântarea liturgică.

Această trăire a dogmei aduce o îndoită transformare: aceea a creştinului şi aceea a societăţii, prin creştinul îndumnezeit prin Har. Se poate urmări aceast înrâurire până şi în specificul creştinismului răsăritean şi al celui apusean.

Două exemple ne vor fi deajuns, pentru a înţelege influenţa dogmelor asupra confesiunilor creştine.

Învăţătura Bisericii noastre despre dumnezeiescul Har, d. p. ca energii necreate, nedespărţite, dar deosebite de fiinţa dumnezeiească, imanente creaturii, arată specificul pietăţii ortodoxe, ca şi atitudinea acestei Biserici faţă de Stat.

Astfel, în această concepţie Harul cel necreat nu se separă de creatură, ci îi este imanent în lucrarea lui. Această concepţie se reflectează în pietatea răsăriteană, ale cărei experienţe profunde nu lasă invizibile energiile cele necreate, precum vizibilă a fost lumina de la Învierea Domnului şi de la Schimbarea la Faţă. Ea se reflectă în Misteriologia ortodoxă, în care formulele lucrătoare ale mijlocirii preoţeşti reliefează lucrarea dumnezeiască prin intermediul preotului: „Botează-se robul...", „Doamne, cela ce...", „Cunună-se..." etc. Iar în ce priveşte raportul Bisericii cu Statul, ea se concretizează în exemplul plastic evanghelic al aluatului care dospeşte frământătura şi în acela patristic, al altoiului.

În Apus, concepţia despre Har ca lucrare creată, accidentală etc., separă divinul de uman, reliefând exclusiv transcendenţa lui Dumnezeu. Această concepţie se reflectă în pietatea romano-catolică, mulată de „exerciţiile spirituale" şi în care omul se găseşte singur în faţa glacialităţii imensităţii spaţiilor cosmice, Dumnezeu rămânând „Deus absconditus. ..".

Formulele Tainelor scot înainte lucrarea preotului, nu pe a lui Dumnezcu („Ego te baptizo...", „Signo te signo crucis..." etc.), ba chiar pe a mirenilor, la săvârşirea nunţii.

În ce priveşte relaţiile Bisericii cu Statul, ea nu se integrează ca aluatul în frământătură, ci rămâne separată, ca împărăţie a lui Dumnezeu, nu în cele pământeşti, ci deasupra lor.

Dar chiar dogmele cele mai specifice dumnezeirii au o reflectare pozitivă asupra creştinului şi asupra creştinismului. Astfel, dogma Întrupării, a enipostasiei celor două firi, arată că religia creştină cere, nu desfiinţarea omenescului în legătură cu dumnezeirea ci, dimpotrivă, dezvoltarea lui până la limita de sus a îndumnezeirii...[250].

Aceasta ne arată că dogmele nu sunt învăţături sterpe, ci dătătoare de roade bogate, care se valorifică *în* şi *prin* trăirea lor[251].

---

249 Fericitul Augustin, *Epistola 238, Migne*, P.L. t. XXXIII, col. 1049.

250 Cf. printre alte exemple,art. Pr. Prof. D. Belu, *Ortodoxia şi activismul omului*, în „Studii Teologice", anul II, nr. 1-2, ian-febr., 1950, pp. 65-79.

251 Pentru prelegerea aceasta, vezi Prof. N. Chiţescu, *Dogma şi viaţa creştină*, în rev. „Studii Teologice", seria a II-a, anul VI, nr. 1-2, pp. 39-64.

1.10. Formarea dogmei[252]

1.10.1. Factorii şi elementele care colaborează la formarea dogmelor

1.10.1.1. Mică introducere generală: Dogmele creştine n'au luat naştere datorită mitologiei ori cugetării creştine

Din expunerile anterioare a reieşit limpede că la formarea unei dogme colaborează mai mulţi factori permanenţi, alături de unele împrejurări, care pot fi deosebite, de la caz la caz.

Astfel, factorii principali sunt Biserica şi Sfântul Duh sau mai bine zis, Sfântul Duh care lucrează în Biserică, spre a o conduce spre tot adevărul, ferind-o de orice greşală. Dar de obicei, în aparenţă, Biserica a fost determinată la formularea dogmelor de alte elemente unele de ordin pozitiv, ca nevoia de a pătrunde cât mai adânc în tainele învăţăturii mântuitoare, sau ca nevoia de a da o explicaţie teoretică practicii preceptelor morale şi rânduielilor simbolice liturgice; iar din punct de vedere negativ ereziile au avut o însemnătate deosebită.

Vom arăta foarte pe scurt cum au acţionat aceşti factori şi elemente, insistând mai mult asupra celui principal, care este Sfântul Duh.

Înainte de aceasta se impune o „curăţire de teren", căci unii protestanţi şi unii raţionalişti au socotit că dogmele n'ar fi decât rezultatul întâlnirii Evangheliei cu filozofia greacă sau rezultatul influenţelor mitologiilor păgâne prin noii convertiţi.

Vom reveni pe larg asupra acestui aspect al problemei.

Deocamdată amintim că dogmele creştine au primit de la Filozofia greacă nu fondul acestei Filozofii, ci terminologia, acolo unde Biserica nu şi-a creat una proprie (ἀειπαρθένος etc.); pe de altă parte, e evident că Filozofia greacă n'a influenţat dogmele ci mai ales ereziile, deoarece acestea au comun cu elenismul logica desăvârşită, omenească (Monofizitismul, Nestorianismul), pe când creşti-nismul a fost de cele mai multe ori supralogica dumnezeiască (o persoană în două firi, trei ipostase şi o fiinţă etc...).

Cât despre influenţele Mitologiei păgâne, care s'ar fi exercitat după unii orientalişti (ca Reitzenstein ş.a.) în special în Mariologie (cultul zeiţei Astarte, al Dianei din Efes, etc.), dacă ar fi fost o realitate n'ar fi lăsat acest capitol printre cele nedezvoltate până în zilele noastre în Biserica ecumenică.

Factorii reali ai formării dogmelor sunt cei arătaţi mai sus.

Cum au acţionat ei?

---

[252] Pentru cadrul părţii acesteia a se vedea, în afară de dogmaticile ortodoxe, art. „Dogme", al lui H. Pinard, în *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. I, (Paris, 1925). col. 1165-1169.

1.10.1.2. Nevoia firească a înţelegerii revelate

Cel dintâi factor şi cel mai însemnat din domeniul naturalului este nevoia firească de o pătrundere cât mai adâncă a adevărului revelat.

Psalmistul fericeşte pe acel care cugetă ziua şi noaptea la Legea Domnului, descoperită oamenilor (Ps 1, 2).

Dar începând chiar cu generaţia Apostolilor (Sf. Pavel în Areopag d. p.), (FA 17), misionarii creştini, pentru a face faţă nevoilor apologetice şi mai apoi catehetice, au trebuit să mediteze şi să adâncească Scripturile, dându-le o haină nouă, uneori filozofică, potrivită timpului. Vestita şcoală catehetică din Alexandria, d. p., şi-a propus demonstrarea superiorităţii gândirii creştine asupra celei filozofice, păgâne. Şi astăzi, şcolile teologice au rămas laboratoarele în care se elaborează cugetarea creştină.

Înţelegerea lumii prin prisma Descoperirii, precum şi înveşmântarea acesteia în haina aleasă a cugetării timpului, ca şi punerea de acord a acestei cugetări cu adevărurile dumnezeieşti, seamănă în aria Bisericii atâtea concepţii şi idei noi, încât până la urmă Biserica se vede silită să ia poziţie în amalgamul produs de ele, însuşindu-şi pe cele adevărate, înlăturând şi orânduind pe cele false.

1.10.1.3. Morala şi Liturgica

Morala şi Liturgica creştină constituie al doilea factor puternic de ordin pozitiv, care a dat un impuls creării dogmelor.

Viaţa primilor creştini ca şi cultul lor erau pline de seva incomparabilă a Descoperirii dumnezeieşti. Această sevă şi-o însuşeau progresând neîncetat de la împlinirea acelor porunci – „mandata" – prin iubire, la gnoza cea mai înaltă. Ajunşi la aceste culmi în care „creştinii sunt pe pământ dar trăiesc în cer", după expresia Epistolei către Diognet, ei gustă armonia naturii lor, îndumnezeite prin har, cu aceea a lui Dumnezeu, precum şi armonia poruncilor Sale având izvorul lor în Dumnezeu, adică în iubirea intratrinitară cu iubirea faţă de creatură. În înalta tensiune a acestei iubiri gustate, experimentale, toate învăţăturile scripturistice capătă noi aspecte care se cer exprimate în vorbire omenească, lămurite, definite. Astfel de probleme morale au adus mari progrese în formulări dogmatice privitoare la Ponirologie, Antropologie etc.

Acelaşi circuit se observă în privinţa învăţăturilor liturgice. Ele purced din învăţătura revelată şi o cuprind în chip simbolic sau implicit în practicile pioase şi în sentimentul comun care le însufleţeşte. Ele sunt trăiri intense ale acestei învăţături, momente de aprofundare tainică a lor, care se cer explicite în lumina Descoperirii dumnezeieşti: „Lex orandi" duce la acea „Lex credendi".

1.10.1.4. Ereziile

Din punct de vedere negativ, ereziile au constituit unul dintre imboldurile cele mai puternice ale formării dogmelor. Într'adevăr, nevoia de apărare a credinţei a

zguduit totdeauna sufletele credincioşilor, fapt stabilit de Sfinţii Părinţi[253] şi atestat de însuşi Sf. Ap. Pavel (1 Co 11, 19).

Şi atunci au fost cercetate învăţăturile în toată adâncimea lor, s'au adus toate argumentele pentru consolidarea şi apărarea lor şi s'au primit şi unele din partea adversarilor sau chiar create ad-hoc de apărători. Până întru sfârşit s'au precizat îndeosebi învăţăturile atacate, formându-se totuşi un curent eretic destul de puternic, încât Biserica să se vadă nevoită să consacre adevărul, proclamându-l în mod solemn.

Însuşi Sf. Ap. Pavel dă anumite povețe, către sfârşitul vieţii sale, despre felul cum trebuie să lucreze paznicii dreptei credinţe. Astfel, el învaţă pe Timotei: *„...Te-am rugat să rămâi în Efes, când mergem în Macedonia, ca să porunceşti unora să nu înveţe într'alt chip... Acestea toate de le vei spune fraţilor, bun slujitor vei fi lui Iisus Hristos, hrănindu-te cu cuvintele credinţei şi ale bunei învăţături, căreia ai urmat... O, Timotee, lucrul cel încredinţat ţie păzeşte-l, depărtându-te de glasurile cele spurcate şi de vorbele cele potrivnice ale ştiinţei celei cu nume mincinos"*[254].

1.10.1.5. Sfântul Duh

Dar lucrarea Sfântului Duh în Biserică pentru formarea dogmelor, are un rol incomparabil în această direcţie.

Descoperirea dumnezeiască a fost primită de Sfinţii Apostoli de-a dreptul de la Descoperitorul, care este după Sfinţii Părinţi Descoperirea însăşi. Şi toţi puteau spune ca Apostolul iubirii: „Ceea ce era dintru început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul vieţii; ceea ce am văzut şi am auzit spunem vouă, ca şi voi împărtăşire să aveţi cu noi şi împărtăşirea voastră este cu Tatăl şi cu Fiul Lui, Iisus Hristos" (1 In 1, 1, 3).

Dar a venit clipa despărţirii lui Iisus de ucenicii Lui. Ce avea să se întâmple cu ei? Ce urma să se întâmple cu Biserica Lui? Ei nu aveau să rămână orfani, iar Biserica nu avea să rămână nemângâiată, părăsită. Căci după înălţarea la cer a Mântuitorului avea să coboare asupra ei potrivit profeţiei Vechiului Testament, (Ioil 3, 1 sq.), Sfântul Duh, învăţând-o şi păzind-o de orice greşeală.

Sf. Ioan ne-a păstrat toate cele privitoare la lucrarea Sfântului Duh în formarea dogmelor. El avea să vină în locul Mântuitorului (In 14, 16), tâlcuindu-le ceea ce i-a învăţat Domnul (In 14, 26), şi conducându-i astfel spre tot adevărul (In 14, 13).

Cum a săvârşit Sfântul Duh această lucrare? Multe şi nenumărate sunt căile Providenţei dumnezeieşti, prin care Sfântul Duh aprinde inima apărătorilor dreptei credinţe prin Harul şi virtuţile supranaturale, încât să retrăiască experienţele unice ale Apostolilor: *„Cele ce ochiul n'a văzut, nici urechea n'a auzit, nici la inima omului nu s'au suit, acestea a gătit Dumnezeu celor ce îl iubesc pe Dânsul. Iar nouă ne-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său; că Duhul toate le cearcă şi adâncurile lui Dumnezeu ca să ştim cele ce sunt de la Dumnezeu dăruite nouă. Care şi grăim, nu în cuvinte învăţate ale înţelepciunii omeneşti, ci în cele învăţate ale Duhului Sfânt..."*[255].

---

253 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVII, nr. 4, asupra lui Ioan; Migne*, P.S.E., LIX, col. 112; Fericitul Augustin, *De Genes; contra Manich*, cartea I, nr. 2, *Migne*, P.L., t. XXXIV, col. 173, 174 etc.; apud H. Pinard, *op. cit.*, col 1166.

254 1 Tim 1, 3; IV, 6 sq.; VII, 20; cf. 2 Tim 1, 13-14; III, 14, IV, 3, sq.; Tit 1, 9, 14 sq.; II, 1 etc.

255 Co 2, 9-10, 12-13; cf. 1 In 2, 20, 27.

Ca şi trupul omenesc care perseverează în aceeaşi viaţă, Trupul tainic al Domnului continuă aceeaşi viaţă, Duhul Sfânt sufletul ei, menţinându-l în unitatea de credinţă şi iubire şi amintindu-i neîncetat învăţăturile lăsate de Domnul, consemnate în Scripturi şi în Predania Sfântă; pe de altă parte El stă împotriva celor mândri, care se opun adevărului, sau îl diluează şi-l strică cu meşteşugite speculaţii omeneşti.

Duhul lucrează prin cei aleşi ai săi, care nu sunt totdeauna şi cei mai învăţaţi, ci totdeauna cei mai curaţi: „Cunoştinţa exactă a cuvintelor Duhului, scrie Sf. Maxim Mărturisitorul[256], se descoperă numai celor vrednici de Duhul, adică numai acelora care, printr'o îndelungată cultivare a virtuţilor, curăţându-şi mintea de funinginea patimilor, primesc cunoştinţa celor dumnezeieşti care se întipăreşte şi se aşează în ei de la prima atingere asemenea unei feţe într'o oglindă curată şi străvezie".

1.10.2. Etapele formării dogmelor

Specialiştii sunt de acord în a afirma că există trei etape principale ale formării dogmei:
1. Posesiunea paşnică a adevărului descoperit mai mult sau mai puţin lămurit;
2. Discuţia acestui adevăr (fermentarea lui);
3. Definiţia[257].

1.10.2.1. Întâia etapă: primirea paşnică a adevărului; caracterizare: bogăţie, nedeterminare

În prima etapă adevărul revelat e primit de-a dreptul din Revelaţia scrisă, sau prin mijlocrea altui adevăr revelat.

Ceea ce-l caracterizează e pe de o parte bogăţia lui, iar pe de altă parte starea lui receptivă de tâlcuiri felurite[258]. Aşa avem în Sfânta Scriptură dogma euharistică (In 6 etc.) învăţătura kenotică (Flp 2, 5 sq.), cea despre Biserică (Ef 5 etc.) ş.a.m.d.

E învăţătura martorilor oculari ai Întrupării Cuvântului care, copleşiţi parcă de imensitatea prezenţei Sale, nu găsesc cuvinte spre a exprima unicitatea experienţei şi spre a vesti bucuria cea mare a contactului duhovnicesc şi fizic cu izvorul vieţii: *„Ceea ce era dintru început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul vieţii (şi viaţa s'a arătat şi o am văzut şi mărturisim şi vestim vouă viaţa cea veşnică, care era la Tatăl şi s'a arătat vouă); ce am văzut şi am auzit spunem vouă, ca şi voi împărtăşire să aveţi cu noi, şi împărtăşirea voastră este cu Tatăl şi cu Fiul Lui, Iisus Hristos. Şi acestea scriem vouă ca bucuria voastră să fie deplină. Şi aceasta este*

256 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, la întreb. 65, în Filocalia rom. vol. III, trad. cit., p. 240.

257 Introducem acest paragraf, precizând că e valabil pentru istoria dogmelor în trecut şi cu încredinţarea că nu va fi dezmiţit nici în viitor, când Dumnezeu va îngădui Bisericii din nou formularea lor. Vezi,din alt punct de vedere, învăţătura teologilor greci moderni, la capitolul despre „dogmă". E. J. Chevalier, *Op. cit.*, p. 75, are etapele: Fermentarea, fructificarea, exploatarea datului revelat; canonicul F. Verhoelst, *Op. cit.*, pp. 119-120: posesiunea paşnică sau explicită, controversă propoziţiunea explicită, cf. H. Pinard, „Dogme" din „Dictionnaire apologetique de la foi catholique", p. 1770, ca în text; A. Gardeil, *Le donné revélé*, cit. supra, pp. 162-184 etc.

258 A. Gardeil, *Le donné revélé*, pp, 166-167.

vestirea care am auzit de la Dânsul şi vestim vouă că Dumnezeu este lumină şi nici un întuneric întru Dânsul nu este..." (1 In 1, 1-5).

Dar în Sfânta Scriptură aflăm şi unele mărturisiri de credinţă extrem de scurte, declaraţii de primirea cuprinsului acelei κήρυγμα apostolice: *„Acesta este cuvântul credinţei, pe care-l predicăm, zice Sf. Ap. Pavel: Dacă mărturiseşti cu gura ta că Iisus este Domnul şi crezi în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morţi, vei fi mântuit"* (Rm 10, 8-9).

Aceste formule s'au prefăcut apoi în dreptar de credinţă κανὼν τῆς πίστρως (regula fidei)[259] şi în sfârşit în Simboalele de credinţă, ce se mărturisesc la Botez de neofiţi. Numele de „Simbol apostolic" ne arată că au existat asemenea formule chiar din vremea Apostolilor. Aceste simboale au slujit ca temelie a întregii dezvoltări ulterioare a învăţăturii creştine, dezvoltare necesară mai ales din pricina ereziilor şi a contactului cu gândirea filozofică contemporană.

Multe sunt problemele pe care le ridică adevărul descoperit, răspunsurile pe care le dă sunt noi, învăţătura lui e bogată şi depăşeşte puterile omului. Omul singur în faţa Descoperirii are vârtejul marilor altitudini. Adeseori, încercând să înainteze, simte că pierde poteca adevărată şi se poate prăvăli în hăul fără fund, aşa cum au făcut şi alţii. Nesfârşite pot fi potecile, dar calea cea adevărată este una. Toate puterile omului, liber s'o ia spre stânga sau spre dreapta, sunt puse în mişcare în căutarea adevărului.

1.10.2.2. A doua etapă: controversa, fermentaţia datului revelat; cei ce greşesc nu sunt vinovaţi înainte de a se pronunţa Biserica

A doua etapă a formării dogmelor e aceea a fermentării adevărului revelat, în sufletul credincioşilor, a controversei, a discuţiilor, provocate de felul deosebit în care omul, fiinţă autonomă, reacţionează în faţa unicului adevăr, care până la sfârşit biruie.

În aceste dispute simte nevoia ca unele noţiuni să fie mult mai precizate; ele sunt vechiculele adevărului revelat: persoană, ipostas, πρόσωπον, enipostasie etc...; uneori o simplă prepoziţie sau un singur cuvânt, adăugate, la simbol, fac să cadă lumi şi împărăţii (Filioque, δια αντὶ). De aceea Sf. Grigorie Teologul a scris despre disputele hristologice din timpul său, că „puţin a lipsit ca, despărţind silabele, să nu se rupă lumea în două"[260].

Înseşi formulele dogmatice au o soartă foarte schimbătoare. Astfel, Sinodul din Antiohia (din 269) osândeşte formula ὁμοούσιος, pentru ca Sinodul I ecumenic s'o primească drept formula care salvează Ortodoxia. Πρόσωπον, din pricina reminiscenţei sale scenice fu înlăturat de Capadocieni pentru că părea că favorizează Sabelianismul, dar fu primit până la urmă. O confuzie îndelungată a învăluit înţelesul cuvântului οὐσία primit când ca fiinţă, când ca persoană; ba încă Sf. Dionisie al Alexandriei a şi fost învinuit de erezie, fiindcă-l folosea în sensul adevărat, care a prevalat (fiinţă, esenţă, substanţă).

---

259 Vezi *De praescriptione haereticorum*, de Tertulian.

260 Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea XXI, 35; Migne*, P.G. XXXV, col. 1126.

Deosebirea de sens provenea, fără îndoială, şi din pricina categorilor filozofice deosebit folosite adeseori.

În acest stadiu, de frământare teologică, avem rareori un consens absolut al reprezentanţilor Tradiţiei dumnezeeşti.

Situaţia aceasta este explicabilă prin faptul că Biserica nu se pronunţase încă asupra punctelor respective de credinţă. De aceea nu e de mirare că Sf. Iustin sau Sf. Irineu, cu alţi sfinţi şi scriitori bisericeşti, au adoptat hiliasmul, după cum nu e de mirare că un Sf. Grigore de Nyssa îmbrăţişează, după Origen şi alţii, teoria apocatastazei şi că, sub o formă practică sau retorică, teoria „Răscumpărării de la diavolul" a fost expusă de Sfinţii Părinţi. Biserica nu se pronunţase. În perioada efervescenţei dogmatice, în care fiecare aduce obolul său la lămurirea unui adevăr de credinţă, până la definirea lui de Sinodul ecumenic, discuţiile nu sunt numai îngăduite, ci chiar de dorit, pentru a se da putinţă de a se face lumină.

De aceea, dacă greşelile doctrinale, premergătoare definiţiilor sinoadelor, sunt îngăduite de Biserică, din clipa în care se proclamă adevărul, deşi în contrast cu el, cei ce s'au supus autorităţii sinodului, n'au fost osândiţi. Rareori au fost condamnaţi cei ce au greşit înainte de pronunţarea Bisericii ecumenice şi după moartea lor. Cazul lui Origen se explică, poate, prin uriaşa lui personalitate şi prin înrâurirea lui prelungită peste veacuri, spre paguba Bisericii din unele puncte de vedere. Dar marele alexandrin era deschizător de drumuri, cu conştiinţa că lucrează spre folosul Bisericii şi potrivit învăţăturii ei, în aria ei. Fericitul Ieronim a accentuat lipsa de precizie a învăţăturilor tradiţionale, chiar, scriind: „Scrutând vechile istorisiri, nu pot găsi pe nimeni care să fi sfâşiat Biserica şi să fi rătăcit popoarele departe de casa Domnului, în afară de chiar cei pe care Dumnezeu i-a ridicat preoţi şi profeţi ai Săi"[261].

Masa largă a poporului dreptcredincios a luat, uneori, în epoca sinoadelor ecumenice şi ea parte activă la aceste controverse, deşi ele sunt apanajul celor învăţaţi, al profesorilor, al dascălilor de teologie, de regulă.

Căci şi poporul, prin evlavia sa, mai ales, manifestă adeseori dreapta credinţă.

Dar uneori pietatea lui poate să devieze, datorită îndrumării greşite a conducătorilor săi: poporul iudeu şi-a făcut idoli şi li s'a închinat în lipsa lui Moise, urcat pe munte, condus fiind greşit de Aaron. Duhul Sfânt are grijă atunci să ridice conducători care să readucă pe linia de plutire salvatoare o pietate deviată. Se ştie că, corifeii Protestantismului au ridicat masele de credincioşi împotriva practicilor din Biserica romano-catolică, fără temei în Sfânta Scriptură, ca indulgenţele, cinstirea a tot felul de relicve etc. Multe dintre ele îşi au obârşia într'o evlavie populară, deviată.

1.10.2.3. A treia etapă: Definiţia Bisericii

A treia etapă e aceea a proclamării noii dogme de către Biserică. Pregătirea acestei proclamări s'a făcut în etapa precedentă; fructul e copt, el trebuie cules şi valorificat.

Desigur, discuţiile nu încetează, mai ales dacă ereticii se împietresc în greşeala lor; sinoadele ecumenice ne dau triste mărturii despre astfel de situaţii.

---

261 Fericitul Ieronim, *In Oseam, IX, 8-9; Migne*, P.L., t. XV, col. 895.

Dar cu vremea, Duhul Sfânt amuţeşte glasurile celor ce bârfesc; lumina adevărului străluceşte din ce în ce mai vie, mai puternică: Lux inter umbras et tenebras!

El devine atunci capitol al Dogmaticii, punct de plecare al dezvoltărilor teologice şi temei de noi experienţe duhovniceşti.

1.11. Dogmă şi dogmatică

1.11.1. Dogmatica, ştiinţă a dogmelor

Am amintit că Teologia Dogmatică îşi trage numele de la „dogme" şi că de aceea mai poate fi numită chiar şi „expunerea ştiinţifică şi sistematică a dogmelor".

Zicem că este o „expunere ştiinţifică", deoarece în lămurirea pe care o dă fiecărei dogme, ea îi face analiza, ţinând seama de toţi factorii şi de toate elementele care iau parte la formarea ei; zicem de asemenea că e o expunere „sistematică" a dogmelor, deoarece toate învăţăturile dogmatice sunt expuse având ca puncte de reper câteva idei centrale ca: Descoperirea, Biserica, iubirea dumnezeiască etc.

Nu înseamnă însă că noi vom expune aici numai dogmele „stricto-sensu", adică cele care au fost formulate în sinoadele ecumenice sau sunt cuprinse în Simbolul niceo-constantinopolitan, ori primite prin consensul Bisericii de pretutindeni; ar însemna să reducem aria Dogmaticii la aceea a dogmelor. Ori noi am văzut că în Teologia Ortodoxă, în afară de dogme, mai avem şi teologumene şi păreri teologice; Dogmatica nu le înlătură pe acestea din urmă din câmpul ei vizual.

Ar însemna, de pildă, să nu dea răspuns marii majorităţi a problemelor eshatologice, dacă excludem cu totul aceste două din urmă categorii.

Dacă însă, aria Teologiei Dogmatice e mult mai întinsă decât aceea a dogmelor, de ce atunci una dintre definiţiile Dogmaticii poate fi „expunerea ştiinţifică şi sistematică a dogmelor"? Ea poate fi definită astfel din pricină că partea principală a ei e formată din „dogme" – pars pro toto –, celelalte învăţături tinzând să devină dogme, sau căpătându-şi adevărata lor însemnare şi însemnătate numai la lumina şi în apropierea lor de dogme.

Aici vom căuta să precizăm mai mult raportul între „dogme" şi Teologia Dogmatică, pentru a înţelege care e lumina în care e pusă „dogma" când devine obiect de învăţătură într'un tratat de Teologie Dogmatică.

1.11.2. Între dogme şi Dogmatică există o legătură ca de la cauză la efect

Din punct de vedere logic, e evident că Teologia Dogmatică e o noţiune mai largă decât aceea de „dogmă", aceasta cuprinzându-se în cea dintâi, alături şi mai presus de celelalte învăţături expuse în ea. Dar între ele există un raport de întrepătrundere, de ajutorare şi de iniţiere, dacă nu de generare.

Orice dogmă are un temei general mai îndepărtat şi unul mai apropiat. Să luăm de pildă dogma Răscumpărării. Simbolul niceo-constantinopolitan proclamă: „Care

pentru noi oamenii, şi pentru a noastră mântuire...". Temeiul mai îndepărtat al dogmei Răscumpărării e iubirea dumnezeiască; temeiul mai apropiat al ei e întruparea.

Avem apoi faptul istoric al dogmei şi, în sfârşit, formularea lui.

Ce cunoaştem prin formula dogmatică a Simbolului amintit, din taina Răscumpărării lumii de la începutul până la sfârşitul ei, prin întruparea, viaţa, învăţătura, patimile, moartea, învierea şi proslăvita înălţare la cer a Domnului nostru Iisus Hristos?

– Numai faptul simplu, redus la cea mai simplă expresie. Dogma nu se întinde asupra expunerii premiselor logice sau teologice sau divine ale Răscumpărării, nu vorbeşte despre „sfatul voii Lui" etc.., adică despre temeiul îndepărtat al dogmei. Ea rămîne însă la orizontul acestei scurte, extrem de scurte, reduse la esenţial, expuneri a motivului Răscumpărării şi apoi enunţă tot aşa de lapidar motivul ei apropiat, pentru a trece imediat la înregistrarea faptului istoric. Atât.

Ce găsim în tratatele de Teologic Dogmatică asupra acestei dogme, care în textul original al simbolului nu cuprinde mai mult de 40 de cuvinte? – Volume întregi discută: Dacă planul Răscumpărării a fost stăbilit înainte sau după cunoaşterea faptului căderii omului, din veşnicie; de ce era mai convenabil ca Fiul lui Dumnezeu şi nu altă Persoană treimică să se întrupeze; dacă Răscumpărarea dovedeşte iubirea sau iubirea şi dreptatea (Anselm), ori înţelepciunea (mai mulţi Sfinţi Părinţi), ori adevărul (Sf. Atanasie) etc.; apoi diferitele aspecte ale Răscumpărării etc.

Din câteva fraze, au ieşit volume întregi.

Şi invers: Formulele dogmelor, adică, precum am spus, câteva fraze, au ieşit din biblioteci întregi, în care, timp de veacuri, Sfinţii Părinţi au discutat cuprinsul viitoarelor dogme.

Iată raportul dintre „dogmă" şi Dogmatică" în linii mari; în dogmă aflăm esenţialul, formularea faptului, dar toate celelalte dezvoltări ale Dogmaticii sunt în strânsă legătură cu ea, având la temelie ansamblul Revelaţiei.

1.11.3. Până la pronunţarea Bisericii poate exista o confuzie între „dogme" şi învăţăturile teologice

O oarecare stare neprecisă a raportului dintre Teologia Dogmatică şi „dogme" este implicată în faptul că o parte dintre învăţăturile acestei discipline au valoare de dogme, deşi nu sunt proclamate oficial ca atare, precum şi în faptul că nu s'au inventariat toate dogmele, toate teologumenele şi toate simplele păreri particulare în Teologia ortodoxă, din pricină că „dogmele generale" sunt socotite ca fiind cuprinzătoare a mai toată esenţa Dogmaticii creştine. De pildă, a fost posibilă o oarecare confuzie între „Taine" şi simplele „slujbe bisericeşti", „ierurgii", până ce s'a stabilit defintiv deosebirea dintre ele. (Dacă numărul de „şapte Taine" s'a stabilit târziu, temeiurile lor sunt scripturistice şi domneşti, aşa încât nu a fost greu Bisericii să ia o atitudine precisă în această privinţă la ivirea Protestantismului).

În schimb, unii teologi cred cu valoare de „dogmă" ideea inspiraţiei Septuagintei, şi deci şi a cărţilor cuprinse în ea (inclusiv cele din categoria celor „bune de citit", „ἀναγινοσκόμενα" deşi unele hotărâri ale Bisericii (Sinodul din Laodiceea, de la 365), ca şi unii dintre Sfinţii Părinţi dintre cei mai cu vază (Sf. Atanasie, Sf. Ioan Damaschin), iau atitudine hotărâtă în această problemă. De aceea, Biserica va trebui să purceadă

până întru sfârşit la o discriminare a lor, întrucât se citează „cărţile bune de citit", ca şi cum ar avea aceeaşi autoritate ca şi cele canonice, iar cele „apocrife" sunt tipărite acolo fără nici o indicaţie deosebitoare.

Deci, până la pronunţarea Bisericii, unele puncte de credinţă sau chiar de practică, rămân încă neclare din punctul de vedere al autorităţii lor, contrariu aparenţelor. În acest caz, tratatele de Teologie Dogmatică le pot prezenta ca dogme cuprinse în dogmele generale, sau le pot prezenta ca opinii teologice sau ca abuzuri, datorită unei situaţii neclarificate de Biserică, după temeiurile lor în cele două izvoare ale Descoperirii.

Iată de ce vom aminti, pe scurt, ceea ce caracterizează „reflecţia teologică", adică simpla învăţătură a Teologiei Dogmatice, faţă de dogme:

1.11.4. Dogma şi reflecţia teologică se caracterizează prin:

a) ceea ce dau ele: de o parte „datul revelat", de alta explicitarea prin deducţie a celor cuprinse în dogmă;

b) caracterul cuprinsului lor: absolut şi definitiv în dogme, relativ şi provizoriu în Teologia Dogmatică;

c) caracterul universal al dogmelor şi cel particular al ştiinţei dogmatice;

d) asistenţa Sfântului Duh într'o parte, lipsa lui în cealaltă;

e) mulţi autori colaborează la dogmă, dar numai dascălii de Teologie la operele dogmatice;

f) lipsa spiritului de sinteză în dogmă şi abundenţa lui în Teologie.

a) Ceea ce dau ele: de o parte „datul revelat", de alta explicitarea prin deducţie a celor cuprinse în dogmă.

Dogma e un adevăr revelat; învăţăturile Teologiei Dogmatice, precum am spus, cuprind dogme, teologumene şi opinii particulare. Cum le cuprinde, adică cum le expune când e vorba despre dogme şi teologumene? – Ea le ilustrează, le diluează, oarecum; e ca şi cum esenţa învăţăturii dogmelor, grea de înţeles şi mai grea de pătruns, ar avea nevoie de un catalizator în prezenţa căruia să se poată petrece asimilarea.

Din exemplul cu Răscumpărarea, în dogmă şi în Teologia Dogmatică s'a putut „intui" mai mult acest proces. Să încercăm a-l analiza[262]: Teologia Dogmatică expune adevărurile cuprinse în dogme şi teologumene (ajungând rareori la „păreri personale", acolo unde Revelaţia tace). Pe calea deducţiilor raţionale ca şi pe calea meditaţiilor, a adevărului Descoperirii, dogmatistul caută să scoată toate învăţăturile cuprinse acolo în stare virtuală, toate consecinţele, toate raporturile, pe care le au adevărurile aflate acolo. Acest proces poate avea un caracter mai mult logic, sau poate avea un caracter mai mult meditativ, se poate reduce adesea la repetarea unor adevăruri prestabilite, pe temeiuri mai mult sau mai puţin dezvoltate, sau poate lua contururi de speculaţii înalte, din care nu lipsesc nici cadre şi nici categorii filozofice.

Care e criteriul care stabileşte omogenitatea acestor concluzii scoase de teolog din adevărurile revelate, în chiar aceste adevăruri? – Este acceptarea lor de către Biserică; ea rămâne judecătorul „reflecţiei teologice", precum a fost şi acela al „datului

262 V. A Gardeil, *Le donné revélé*, p. 190 sq.

revelat", când l-a formulat în dogme. Ea şi le însuşeşte din momentul în care ele corespund în chip real dogmelor pe care se întemeiază[263].

Dogmele cuprind adevărul obiectiv, revelat, luat în sine; concluziile teologice sunt adevărul însuşit, devenit subiectiv şi trebuie să reprezinte tot adevărul dumnezeiesc reflectat în conştiinţa creştină, ca raza de lumină ce trece prin prismă.

b) caracterul cuprinsului lor: absolut şi definitiv în dogme, relativ şi provizoriu în Teologia Dogmatică;

De aici reiese deosebirea caracterului cuprinsului lor: absolut şi definitiv în dogme, relativ şi provizoriu în Teologia Dogmatică, fie că e vorba de păreri ale unora dintre Sfinţii Părinţi, fie ale unor Bisericii locale, fie că e vorba de acelea ale simplilor dascăli de Teologie[264].

E drept că posibilitatea ţinerii unor noi sinoade ecumenice nu exclude şi posibilitatea unor noi formule dogmatice pentru adevărurile descoperite şi încă neformulate de Biserică sau pentru cele formulate prea general, chiar.

Dar „datul revelat rămâne identic cu el însuşi şi în felul acesta neschimbabilitatea Revelaţiei garantează pe aceea a Revelaţiei formulate de Biserică, „stâlpul şi temelia adevărului".

Moderniştii ca preotul englez Tyrell, (autorul cărţii „Through Scyla and Carybda), după Günther († 1863), au vrut să demonstreze schimbabilitatea formulelor dogmatice, potrivit progresului filozofiei şi ştiinţei omeneşti şi a înţelegerii noi a dogmelor. Loisy (în „Autour d'un petit livre" şi în „L'Evangile et l'Eglise), a arătat că religia fiind un fenomen de ordin subiectiv, credinţele se schimbă după oscilaţiile sentimentului religios şi în funcţie de adăugire de forme noi şi de influenţe exterioare.

Această concepţie greşită a lor provenea din faptul că ei socoteau Revelaţia însăşi drept o creaţie subiectivă, omenească.

În realitate există un progres al dogmelor, dar de altă natură, el privind explicitarea formulelor dogmatice ca sens şi în unele cazuri ca formă.

c) caracterul universal al dogmelor şi cel particular al ştiinţei dogmatice.

Din cele expuse mai rezultă şi faptul că, pe când dogma are un caracter general sau universal, în unicitatea formulei ei, fiind recunoscută de Biseria ecumenică, reflecţia teologică nu este în chip obligatoriu aceeaşi în toată Biserica: forma, adâncirea dogmelor, şi informaţia depinzând de autorii respectivi.

d) asistenţa Sfântului Duh într'o parte, lipsa lui în cealaltă.

Reflecţia teologică se mai deosebeşte de dogmă şi prin aceea că, pe când aceasta e formularea adevărului revelat, prin asistenţa Sfântului Duh, Teologia Dogmatică dimpotrivă construieşte edificiile doctrinare dezvoltând prelungirile probabile sau sigure ale datului revelat fără această asistenţă specială.

e) mulţi autori colaborează la dogmă, dar numai dascălii de Teologie la operele dogmatice.

Factorii care lucrează la pregătirea şi formularea dogmelor sunt mai mulţi – nelipsind Sfântul Duh în sinoadele ecumenicc; pe când autorii de Teologie Dogmatică

263 *Ibidem*, p. 196 sq.

264 Cf. P. Svetlov, *op. cit.*, I, p. 289.

sunt dascălii de Teologie care, în general, n'au lipsit nici de la lucrarea de pregătire a dogmelor.

f) lipsa spiritului de sintez în dogmă şi abundenţa lui în Teologie.

În unele cazuri fericite, expunerile dogmatice reprezintă adevărate sisteme de cugetare creştină.

1.11.5. Cele două tendinţe, al Romano-catolicilor şi Protestanţilor, privitoare la raportul dintre elementul revelat şi aportul omului în Teologie

Ca o concluzie generală asupra felului cum trebuie să fie dozate cele două elemente, dumnezeiesc (obiectiv) şi omenesc (subiectiv), în Teologia Dogmatică, amintim că ele trebuie să fie într'o armonie desăvârşită; nu trebuie prefăcut totul în dogmă, după cum nu trbuie să reducem totul la treapta unei păreri teologice.

Cea dintâi tendinţă e a romano-catolicismului; cea de a doua a protestantismului.

E de dorit ca aceste două elemente (adevărul revelat şi participarea teologului la expuncrea lui) să se armonizeze pe deplin în aşa fel încât să se îndeplinească dezideratul Fericitului Augustin, după care „Teologia este ştiinţa prin care se naşte, se hrăneşte, se apără şi se întăreşte credinţa mântuitoare, care duce la adevărata fericire" (Theologia est scientia, qua fides saluberrima, quae ad beatitudinem veram ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur")[265].

1.11.6. Condiţiile unei bune Teologii Dogmatice

Care sunt condiţiile unei bune Teologii Dogmatice? – La această întrebare se pot da mai multe răspunsuri:

a) Trebuie să avem o temelie ştiinţifică adecvată, adică: critică, istorică etc..., atât a datului descoperit, primar, cât şi a celui derivat. (Este necesar, dar trebuie accentuat împotriva protestanţilor, că nu este deajuns, deoarece atunci n'am mai face Teologie Dogmatică, ci critică, istorie, exegeză etc.).

Teologia Dogmatică e „Dea scientiarum theologicarum", e coloana vertebrală a Teologiei. De aceea după ea se centrează celelalte discipline teologice şi nu ea după ele, având în centrul preocupărilor ei însăşi esenţa Teoogiei creştine, dogmele. (Se ştie, de pildă, că Teologia protestantă are în centrul ei Teologia biblică).

De aceea ajutorul pe care-l ia de la celelate ştiinţe auxiliare – şi de la raţiune –, nu-i mai poate păgubi când pleacă de la datul revelat şi formulat[266].

b) Să exprime cu fidelitate învăţătura descoperită, potrivit tradiţiei dogmatice de totdeauna a Bisericii.

---

265 Fericitul Augustin, *De Trinitate*, cartea XIV, cap. I; apud. P. Svetlov, *op. cit.*, I, p. 296; cf. pentru tot acest aliniat, *ibid.*, p. 292 sq.

266 Vezi A. Gardeil, *Le donné revélé*, p. 198 sq.; a se observa exagerările în sensul paragrafului 5, în concluzie: „ştiinţa e o învăţătură supranaturală", „doctrina sacra" (p. 249 sq.).

c) Dar condiția primordială pentru a da un adevărat tratat de Teologie Dogmatică este *intenția de a exprima cu adevărat învățătura de totdeauna*, teologul nelăsându-se sedus de propriile speculații, nevoind să pună în locul adevărului Bisericii ecumenice propriile păreri; mergând pe această cale, credința tare, întărită de rugăciune şi luminată de informațiile necesare din toate domeniile Teologiei, îi va fi farul care va împrăştia întunericul ce învăluie adevărul mântuitor.

Scriptura însăşi ne aminteşte acest adevăr: *„De nu veți crede, zice profetul Isaia, nu veți înțelege!"*. Iar Sfinții Părinți au deplâns pe cei care vorbesc despre Dumnezeu, fără de Dumnezeu fiind: „nimic nu e mai sărac decât cugetarea care, stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu!", zice Diadoh al Foticeii[267].

1.11.7. Dogmatistul adevărat

Dogmatistul grec Hristu Andrutsos scrie în Dogmatica sa că cercetarea teologului nu poate să ducă la descoperirea adevărurilor mai înalte, nici să prefacă credința în cunoştință, total sau în parte[268]. În legătură cu aceasta noi vom adăuga numai următoarea lămurire:

Teologii expun dogmele şi cele cuprinse virtual în ele prin deducții; iar aceste expuneri pot forma punctul de plecare al unor experiențe analoage acelora care au dus la formularea dogmelor ce stau la temelia lor. Aceste experiențe nu le fac cei mai învățați, ci cei cu inimă curată, după însăşi învățătura Mântuitorului. Dar cei mai învățați nu sunt excluşi de la ele. Ci, dimpotrivă, trăirea creştină este o condiție pentru ca ei să poată scrie cu desăvârşit folos despre adevărul revelat. De aceea de la înțelegerea mai explicită a dogmei, ei trebuie să treacă la pătrunderea ei mai adâncă, de la credința simplă la gnoză, cum vorbeau cei vechi.

Atunci vor putea spune cu Învățătorul din *Pedagogul* lui Clement Alexandrinul: „Pentru mine a venit clipa să sfârşesc această pedagogie, pentru voi a venit aceea să ascultați pe Învățătorul. El vă va primi, vă va hrăni cu o învățătură frumoasă, vă va face să auziți cuvintele Lui. Biserica e şcoala Lui; unicul Magistru e soțul, voința sfântă a unui Părinte, sfânt, înțelepciune adevărată „ sfințenie a cunoştinței..."[269].

---

267 Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, cap. VII, cit. supra; în *Filocalia*, I, p. 341.

268 Hristu Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, pp. 13-14, traducerea românească citată.

269 Clement al Alexandriei, *Pedagogul*, III, 12, 99.

1.12. Dogmatizare şi adogmatism

Introducere: Trei categorii de detractori ai dogmelor:
1.12.1. Protestantismul liberal;
1.12.2. Modernismul;
1.12.3. Răzvrătiţii din Biserica rusească

Dogma nu e numai un adevăr de credinţă, ci e şi un fenomen social, neputând fi concepută fără intervenţia Bisericii, care, dacă e Trupul tainic al Domnului, în acelaşi timp e şi o instituţie socială, divino-umană. Întrucât nu există Biserică, stricto-sensu, decât în creştinism, tot numai aici avem şi dogme[270].

Dogmele, după cum am arătat pe larg, au la temelia lor adevărul revelat. Acest adevăr a fost formulat mult mai târziu, dar a fost dat lumii de însuşi Întemeietorul Bericii.

S'a făcut o confuzie voită de duşmanii Biscricii între data formulării dogmelor şi data apariţiei adevărului lor şi s'a zis: Dogmele sunt o apariţie târzie pe ogorul Bisericii, sunt o excrescenţă a ei, deci trebuie părăsite.

Mai mult, ele formulează elementul caracteristic al religiilor autorităţii; dar caracteristic creştinismului e de a fi o religie a duhului[271], deci dogmele n'ar avea drept de cetate în religia creştină, a libertăţii spirituale.

Cei care au atacat dogmele din felurite puncte de vedere şi sub pretexte diferite pot fi împărţiţi în trei categorii mari, dintre care două s'au ivit în Biserica apuseană, iar una în Biserica ortodoxă şi anume: 1. Protestanţii raţionalişti; 2. Moderniştii şi 3. Unii răzvrătiţi din Biserica rusească.

Vom arăta foarte pe scurt punctele lor de vedere şi îndreptăţirile lor, într'o expunere critcă.

1.12.1. Protestantismul liberal

Protestantismul liberal nu primeşte dogmele, ele reprezentând, după el, o etapă inferioară în evoluţia spirituală a omenirii, depăşită de mult[272]. Prin această atitudine a lor, ei nu lovesc numai în romano-catolcism, ci şi în propriile temelii ale protestantismului, dând în acelaşi timp câştig de cauză unor necredincioşi de talia lui Charles Guignebert de la Sorbona[273]. Unul dintre ei definea astfel atitudinea protestantismului liberal, vorbind despre cele două „principii ale religiilor", principul autorităţii şi cel al libertăţii: „Dintre cele două principii, cel liberal trebuie să predomine

---

270 Pr. Prof. I. Mihălcescu, Decanul Facultăţii de Teologie din Bucureşti, *Curs complet de Teologie Dogmatică specială*, alcătuit, după note, de studentul teolog Gh. I. Tilea, (1936), p. 8.

271 Vezi Auguste Sabatier, prof. al Universităţii din Paris, Decan al Facultăţii de Teologie Protestantă, *Les religions d'autorite et la Religion de l'Esprit*, ed. IV-a, (Paris, f.d.).

272 Vezi Auguste Sabatier, *op. cit.*, pp. 255-406 etc. Vezi de asemenea forma pozitivă a acestei atitudini, la protestantismul ultraliberal, de azi, în cartea lui Etienne Giran, *En marge des dogmes* (Paris, 1931).

273 Charles Guignebert, profesor la Sorbona, *L'Evolution des dogmes* (Paris, 1924) etc.

puţin câte puţin, pentru că e adevăratul principiu protestant. Ortodoxul e din ce în ce mai înfrânt; el ar voi credinţe absolute şi iată, ele sunt prin esenţă mobile. El cere autoritatea religioasă, doctrina stabilită, nemişcată, impusă şi iată, nu poate găsi aceasta decât în catolicism pentru că în protestantism dreptul de examen e imprescriptibil; din clipa în care protestantul încearcă nevoia de a examina înainte de a crede şi cere libertatea cercetărilor, nu mai există credinţe şi dogme imutabile; nu mai există decât modificări constante ale credinţei din prima zi. Ori aceste modificări se fac mereu în acelaşi sens. Principiul autorităţii cedează pasul principiului libertăţii..."[274].

Albrecht Ritschl e cel care a pus problema dogmatismului în chip sistematic.

Dată fiind înrâurirea pe care a avut asupra Protestantismului de pretutindeni, prin şcoala al cărei începător a fost, vom expune pe scurt părerile lui, ca şi părerile a doi dintre cei mai influenţi adepţi ai lui, şi anume: Adolf Harnack şi Auguste Sabatier.

a) Albrecht Ritschl porneşte de la neputinţa de a cunoaşte lucrurile În sine; combaterea adogmatismului său.

Albrecht Ritschl (1822-1889) a luat ca punct de plecare[275] teza kantiană a neputinţei de a cunoaşte „lucrul în sine" („Das Ding an sich", care se arată în manifestările sale, în fenomene), pentru a trage concluzia că nici despre Dumnezeu în Sine nu putem cunoaşte nimic, deci nu putem afirma nimic şi cu atât mai puţin dogmatiza. Despre Iisus Hristos, de pildă, nu ne interesează dacă a fost „om adevărat şi Dumnezeu adevărat", ci binefacerile primite de la El; nu problema hristologică a preocupat prima generaţie de creştini, ci cea eshatologică (Problema cunoaşterii religioase a fost reluată de toţi corifeii protestantismului german din a II-a jumătate a veacului al XIX-lea şi mai ales de W. Herrmann, discipolul lui Ritschl).

Noi respingem adogmatismul lui Ritschl, atât pe temeiul Bibliei –, a cărei autoritate o primea şi el, ca „reflectând experienţa primei generaţii de creştini" –, cât şi în numele Tradiţiei dogmatice: *„Cel ce M'a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl Meu"*, a zis Mântuitorul (In 12, 45). *„Aceasta este viaţa veşnică, să Te cunoască pe Tine, singurul, adevăratul Dumnezeu şi pe Iisus Hristos, pe care L-ai trimis"*, spune tot El (In 17, 3). Cuvintele Domnului formează mărturia primei generaţii de creştini: iată, dar, fondul dogmei creştine.

În ce priveşte demonstraţia în sine, ea nu poate fi primită.

Căci dacă în concepţia noastră religioasă ne-am opri numai la latura pragmatică şi fenomenală a faptului religios şi l-am trata ca pe toate celelalte fenomene ale vieţii sensibile, am nega Înălţarea Domnului, pentru că nu mai ştim ce e dincolo de norul care L-a învăluit la Înălţare... Ar însemna să ne dezicem în faţa propriei noastre chemări de creştini, care vor să ştie mai mult decât experimentează, pentru ca să iubească cunoscând şi să cunoască iubind, năzuind să înalţe cât mai mult propria lor experienţă, până la nivelul celei normative, biblice şi patristice, formulată în dogme.

b) Ad. Harnack afirmă că dogmele au luat naştere din altoirea Evangheliei cu elenismul.

---

274 E. Stapfer, în rev. „Revue chrétienne", 1908, citat după H. Pinard de la Boulaye, SJ., *Jésus lumière du monde*, conferinţe ţinute la Nôtre-Dame din Paris, (1934), Paris, 1934, pp. 116-117.

275 În scrierile sale *Die Entstehung der altkatolischen Kirche*, (1850), şi mai ales în *Théologie und Metaphysik* (1881) etc. (Lucrarea lui principală e *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung*, (1870-1874), în care arată, din punctul de vedere care ne interesează aici, că Hristos a devenit cu timpul Dumnezeu, pentru Biserica creştină...; vol. III, p. 445 sq.

Unul dintre principalii discipoli ai lui Ritschl şi care i-a şi decernat acestuia titlul de „ultimul Părinte al Bisericii luterane", e Adolf Harnack, marele istoric al dogmelor, din Biserica protestantă, în epoca modernă[276]. El a demonstrat că în creştinismul primitiv nu există dogme, căci Evangheliile nu cuprind dogme, ci o învăţătură vie: Hristos a cerut ucenicilor Săi să se boteze şi să-şi schimbe viaţa, păzind „poruncile". El n'a învăţat vreo dogmă, ca Sfânta Treime, de pildă. Creştinismul primar nu e o învăţătură teoretică, ci o dispoziţie sufletească, o trăire după voia lui Dumnezeu, cu conştiinţa că El e Tatăl nostru.

Creştinismul, sub aspectul lui teoretic, reprezintă o etapă ulterioară de dezvoltare, ca urmare a înrâuririi spiritului greco-roman, în năzuinţa lui de a-şi însuşi învăţătura evanghelică:

„Dogmatizarea creştinismului este opera spiritului elenic aplicat Evangheliilor". La aceasta se adaugă influenţa teologiei iudaice, cu tâlcuirile mesianice: Apostolii Pavel şi Ioan, exponenţii acestui spirit iudaic, sunt primii dogmatişti.

Întrucât priveşte raportul Teologiei cu dogmele, Harnack observă că dogmele sunt produsul Teologiei şi nu invers; aceasta reiese din istoria critică a dogmelor. Căci întâi vin Apologeţii şi Origen, şi apoi vin sinoadele, întâi scolastica şi apoi sinodul tridentin.

Ne vom mărgini să răspundem la cele două teme mari (că dogmele sunt produsul spiritului elenic pe teren creştin şi că Teologia a precedat dogmatizarea), ale lui Harnack, foarte pe scurt, amintind mai întâi că adevăraţii logicieni nu erau „ortodocşii", ci „ereticii", lucru care se întâmplă şi azi. De aceea nu elenismul a descoperit substanţa dogmelor, căci ea nu intră decât cu greutate în cadrul logicii sale; ci dogmele au luat naştere din Revelaţie. Într'adevăr, zice un gânditor creştin, „dogmele privitoare la Treimea dumnezeiască, la cele două firi ale lui Hristos, la Răscumpărarea prin Taina Crucii", au fost şi vor rămâne o nebunie pentru raţiunea elinilor. Nu e nimic raţional, accesibil înţelegerii, în ele. Dimpotrivă, ereziile corespund cu mult mai bine înţelegerii inteligenţei.

Cu deosebire arianismul, continuă acelaşi autor, era perfect raţional, de aceea a şi avut adepţi pe toţi cei care erau stăpâniţi de raţiune şi de filozofia elenică. „E mai uşor să afirmi numai o natură şi o voinţă în Hristos, cum fac monofiziţii şi monoteliţii, decât să afirmi, cu dogma, unirea antinomică a celor două naturi şi a celor două voinţe. Creştinismul învaţă nebunia Crucii, incompatibilă cu raţiunea lumii naturale. Pentru aceasta este el o revelaţie a altei lumi, un adevăr, care nu e de aici, de jos..."[277].

În privinţa celui de al doilea punct, analiza pe care o face Harnack raportului dintre dogme şi Teologie, nu e completă. Se ştie că orice dogmă are două etape, premergătoare definirii ei: aceea a luării de contact cu adevărul descoperit, urmată de aceea a controverselor. Se ştie, de asemenea, că definirea dogmei e urmată de studii, care o explicitează, ca şi de trăirea ei, care o adânceşte. Dar originea dogmei e mai depărtată, e în Descoperire. Studiile care premerg şi pregătesc calea spre dogmatizare, pregătesc, împreună cu alţi factori, formula; fondul ei, însă, se găseşte în Revelaţie.

---

276 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, apărut în 1900 la Leipzig, trecută de a 100-a ediţie; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, (Tübingen, 1909), ed. IV-a; *Grundriss der theologischen Wissenschaft* etc.

277 Nicolae Berdiaev, *Esprit et Liberté, essai de Philosophie chrétienne*, col. „Escrivains religieux étrangers", (Paris, 1933), pp. 98-99.

Suprimarea studiilor care urmează şi anularea faptului revelat de la obârşia dogmei se face de Harnack, fără nici o justificare.

c) Sabatier arată că dogmele apar târziu, nefiind nici principiul, nici temelia religiei.

Auguste Sabatier, care a popularizat ideile şcolii lui A. Ritschl în Franţa[278], a voit să demonstreze că dogma nu e nici principiul, nici temelia religiei, deoarece ea apare târziu. Omenirea a cântat înainte de a raţiona, şi profeţii au precedat pe rabini, iar religia, Teologia. La acestea s'a răspuns[279] că profeţii sunt instrumentele Revelaţiei dumnezeieşti, pe când rabinii sunt numai tâlcuitorii ei. Nu se poate afirma că dogma n'ar avea legătură cu Revelaţia; se ştie, doar că ea nu este decât formularea Revelaţiei căci chiar dacă apare la mare răstimp după ea, o cuprinde.

Dogmele sunt posterioare Revelaţiei numai întrucât formularea se face în timp, pricinuită de anumite împrejurări. Dar nu se pot separa şi nu se poate că religia creştină poate exista fără dogme, căci în chipul acesta se greşeşte, separându-se complet dogmele de datul revelat, care e numai formulat şi nu inventat de procesul dogmatizării, după cum nu istoria creează desfăşurarea evenimentelor în sânul omenirii, nu biologia creează viaţa, nu matematica inventează numerele şi nu muzica inventează sunetele.

1.12.2. Modernişti (Loisy, Tyrell ş. a.) socotesc dogmele simboluri, cu o valoare relativă şi subiectivă

Modernismul, mişcarea din sânul Bisericii romano-catolice, care şi-a propus să pună de acord Teologia cu evoluţia tuturor ştiinţelor, a menţinut valoarea pur subiectivă şi simbolică a dogmelor. Astfel, după Loisy, Revelaţia este cunoştinţa dobândită de om despre raportul în care se găseşte el cu Dumnezeu, iar dogmele sunt o interpretare de fapte religioase şi dobândite de om printr'o îndelungată experienţă. Ele au o valoare relativă şi subiectivă[280].

La fel, Tyrrel propune să se părăsească valoarea proprie a termenilor dogmatici pentru valoarea lor colectivă, adică simbolică, deoarece formulele dogmatice n'ar fi decât simboluri-vehicule ale adevărului revelat –, care deşteaptă în mintea credinciosului amintirea experienţelor tipice ale religiei – în speţă adevărata înţelegere a dogmelor[281].

Credem că e folositor să amintim principiile pe care încearcă să le răstoarne adogmaţiştii citaţi:

Nu aflăm dogme în Sfânta Scriptură, dar cuprinsul lor se află acolo şi în Sfânta Tradiţie. Aşa e cazul cu dogmele despre Dumnezeu în Sine, despre Sfânta Treime,

---

278 A. Sabatier le-a popularizat prin *Op. cit.*, supra, şi mai ales prin *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'historie*, (Paris, 1897), (în afară de monografia mai specială intitulată: *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris (1903).

279 Vezi Pr. Prof. I. Mihălcescu, *cursul citat*, pp. 8-11.

280 Vezi J. Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, (Paris, 1929) şi Alfred Loisy, în *Autour d'un petite livre* ed. II, (Paris, 1903) şi *L'Evangile et l'Eglise*, ed. III (Paris, 1903).

281 G. Tyrrel, *Through Scylla and Cariba.*

creație, îngeri, antropologie, taine etc. Acest fond n'a fost schimbat când s'au formulat dogmele, nici atunci când pentru aceasta s'au folosit unele categorii filozofice de către Sfinții Părinți, în sinoadele ecumenice. Cu atât mai puțin s'au putut schimba de către Sfinții Apostoli, care au primit învățătura direct de la Domnul; deci izvorul dogmelor se află în Descoperire; el e de ordin obiectiv; temeiul dogmelor este obiectiv în adevăratul sens al cuvântului.

1.12.3. Răzvrătiții ruși (Merejkovsky, Rozanov și Tolstoi): învățătura și critica învățăturii lor

În Biserica rusă s'a produs de asemenea un curent opus dogmelor. El s'a manifestat sub felurite forme; de aceea noi vom cerceta aceste forme de atac împotriva dogmelor după principalii lor exponenți.

a) D. Merejkovski, literat, pretindea că dogmele ar fi opuse rațiunii și voinței (?), închizând intelectul nostru ca într'o închisoare.

De aceea, zicea el, e absolută nevoie ca să se facă toate sforțările, pentru ca omul să-și recapete libertatea pierdută.

Nici una dintre formele istorice ale creștinismului nu satisface năzuința omului spre libertate. Numai religia viitorului, religia ioanică a iubirii, va închide definitiv calea dogmelor abstracte și va deschide pe a celor sociale, morale și estetice[282].

b) Rozanov a prezentat, într'o formă mai înflăcărată, teoriile lui Merejkovski. El numea dogmele distrugerea religiei creștine[283]. Ele au contaminat simplitatea de aur, pe care au înlocuit-o cu argumente și sofisme.

Dogmele sunt, după el, pricina pentru care ereziile au distrus unitatea Bisericii și pentru care Evanghelia și-a pierdut candoarea ei lăsând să se înfingă o săgeată înveninată în Trupul tainic al Domnului. Sfinții Părinți în loc să folosească cuvintele Domnului pentru cultivarea evlaviei, le-au disecat, făcând astfel ca mireasma lor să se evapore; tot astfel au acționat și teologii de după Kant.

În acest chip, Teologia s'a prefăcut într'un fel de „femeie somnoroasă", iar teologii în niște „disputători somnoroși".

c) Teologii ruși au răspuns atacurilor celor doi scriitori amintiți, (care de altfel au revenit în sânul Bisericii până la urmă, devenind cei mai aprigi apărători ai ei), arătând că slăbiciunile Teologiei ortodoxe se datoresc în special metodei scolastice folosite, precum și nepăsării privitoare la studiile teologice.

Cugetătorul creștin A. Kircev a luat îndeosebi apărarea dogmelor. El a arătat că nu există nici o religie care să fie lipsită de ele și nici un sistem filozofic care să nu aibă dogmele sale. Fie în știință, fie în religie, dogmele sunt pietrele de la temelia zidirii, care susțin întreg edificiul și care, dacă s'ar scoate, ea s'ar ruina.

Episcopul Silvestru de Canev a spus că Biserica află în dogme fântânile nesecate ale trăirii sale lăuntrice. Cel care propune să fie înlăturate în numele progresului, dă dovadă că ignoră legile și condițiile progresului. Pe de altă parte, fără niște principii

[282] Aureliu Palmieri, *Theologia Dogmatica orthodoxa (Ecclesiae graeco-russicae)*, ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa, t. I (Prolegomena), (Florentiae, 1911), pp. 90-91.

[283] Rozanov, *Împrejurul zidurilor Bisericii*, (în ruseşte), apud Palmieri *op. cit.*, p. 92. sq.

care să fie crezute pe baza autorităţii lui Dumnezeu, nu se poate menţine credinţa. În sfârşit, toţi teologii ruşi au văzut necesitatea ca un nou duh să însufleţească formulele dogmatice[284].

d) Mai cu suprafaţă şi cu o perseverenţă care nu s'a istovit până la moarte, **L. Tolstoi** a combătut drepturile ierarhiei la fomularea dogmelor.

Trebuie să ne menţinem la învăţăturile creştinismului primar, căci Evanghelia e „starea naturală a omului" (cf. Tertulian, „anima naturaliter christiana"), a spus Tolstoi.

El atacă întreaga osatură dogmatică a Bisericii creştine. În ce priveşte dogma propriu-zisă, arată că fără ierarhia din Biserică n'ar fi cu putinţă proclamarea dogmelor; iar dacă întreaga Biserică ar fi de acord, dogmele n'ar mai fi necesare. Formularea dogmelor de către ierarhie e un abuz combătut de însăşi învăţătura Bisericii; dar el s'a comis din chiar vremurile primare ale creştinismului, când s'a făcut deosebire între turma care ascultă, şi ierarhia care fixează dogma ce trebuie primită de turmă. Pentru ca, totuşi, dogmele să fie valabile, ierarhia şi-a însuşit şi atributul infailibilităţii, care se cuvenea numai Bisericii...

Ideile lui Tolstoi au fost îndelung comentate şi combătute. Ele arată că izvorul lor e în raţionalismul protestant. Sf. Sinod rus însuşi a osândit această învăţătură greşită[285].

Întrucât toate ideile lui Tolstoi sunt greşite, combaterea lor se va face progresiv, la capitolul despre Biserică. Ele nu prezintă aspecte deosebite asupra dogmelor însele.

Amintim numai în treacăt că oricât de mare ar fi faima unor oameni, nimeni nu a putut nicicând ceva împotriva adevărului (1 Co 2, 4, 14). De altă parte: cum se poate tăgădui sinodului ecumenic dreptul şi datoria de a defini învăţătura dumnezeiască, dscoperită, când ele au fost practica Bisericii creştine a toată lumea, pusă în aplicare la puţină vreme după dictul de la Milan (313), care a rânduit-o printre „religiones lictae" în imperiul roman? Oare această Biserică a fost în eroare chiar de la începutul ei şi a vieţuit astfel până astăzi? – repetăm, însă, că problema ierarhiei va fi expusă pe larg la capitolul respectiv, când se va dovedi că ea nu răpeşte Bisericii, întreg atributul infailibilităţii, ci-l face real şi eficace.

1.13. Cunoaşterea dogmatică

Introducere

După ce am văzut care este concepţia Teologiei ortodoxe despre dogme şi teologumene, care formează, în principiu, obiectul Teologiei Dogmatice şi Simbolice, vom răspunde la întrebarea: ce fel de cunoaştere dau ele, care e întinderea, adâncimea şi valoarea acestei cunoaşteri?

Prin obârşia ei, cunoaşterea – pe care ne-o dau dogmele – este dumnezeiască, tainică, ascunsă; datul revelat nu are un sens precizat pentru toţi, participă la

284 Vezi A. Palmieri, *ibidem*, pp. 92-105 etc.

285 Vezi *În ce constă credinţa mea*, de L. Tolstoi, trad. de Dr. Duscian, (Bucureşti, 1924).

necuprinderea originei sale, care este Dumnezeu. De aici neputinţa de a fi înţeles de toţi la fel, şi – ipso facto –, necesitatea de a se formula acest dat revelat potrivit minţii omeneşti, căreia îi este destinat spre cunoaştere.

Prin credinţă, însă, se poate ajunge la înţelegerea lui (Is 6, 10), iar de la înţelegere se poate trece la experimentarea lui, la pătrunderea lui prin trăire, în gnoză (1 Co 13, 12), care-şi are începutul pe pământ şi desăvârşirea în cer (Ef 4, 13; Flp 3, 12-15), când vom vedea totul faţă către faţă (1 Co 13, 12; 2 Co 5, 7).

1.13.1. Dogma, cunoaştere antinomică, supralogică, suprarațională; rolul ei providenţial

Dogma a o cunoaştere, dar e o cunoaştere antinomică, o supracunoaştere. Ea formulează adevărul revelat cu ajutorul raţiunii, dar adevărurile sale sunt supraraţionale şi supralogice. (O Persoană în două firi, o Fiinţă în trei ipostase etc.).

În aparenţă ea poate fi înţeleasă numai cu raţiunea; în realitate ea nu poate fi înţeleasă decât de raţiunea luminată prin credinţă şi încălzită de iubire: acesta e specificul cunoaşterii dogmatice. Prin unele aspecte ale ei ea pare identică cu cunoaşterea omenească; prin altele, ea se deosebeşte esenţial de această cunoaştere.

Teologii ortodocşi au precizat această antinomie a cunoaşterii dogmatice, arătând că cuprinsul dogmelor este dumnezeiesc, iar formularea lor este făcută şi prin mijloace omeneşti; de aici şi adecvarea putinţei de cunoaştere raţională cu obiectul ei, de aici şi adecvarea putinţei de cunoaştere raţională cu forma ei.

Andrutsos a definit consecinţele acestei stări antinomice a dogmelor în felul următor: a) raţiunea nu poate dovedi că dogmele sunt logic necesare, nici nu poate constrânge pe toţi să le primească, dar poate dovedi că nu sunt imposibile în sine, ci în acord cu raţiunea şi folositoare; b) necredinţa nu poate dovedi că dogmele sunt în sine imposibile, nici nu poate înlocui învăţăturile de credinţă cu învăţături omeneşti, care să fie nu numai probabile, ci şi logic necesare[286].

Providenţa a ales acest mod de cunoaştere al dogmei, pentru ca să fie un instrument al menţinerii unităţii de credinţă, datorită aceluiaşi fond de credinţă formulat şi înţeles în acelaşi fel şi, în acelaşi timp, pentru a promova aceleaşi experienţe religioase, ca şi acelea care au dat naştere acestor formule, pătrunderea lor mai adâncă depinzând nu atât de înţelegerea lor raţională, cât mai ales de această trăire a lor.

1.13.2. Dogma ne dă o cunoaştere obiectivă

Dogma ne dă o cunoaştere obiectivă; obiectivitatea cunoaşterii ei ne este garantată de ordinea ei, Descoperirea dumnezeiască.

Fără să fie falsă, această cunoaştetre rămâne specifică, nu numai prin faptul că e antiomică, supralogică, precum am amintit, cât mai ales din pricina limitei fireşti a inteligenţei noastre, din pricina folosirii analogiilor din domeniul creaturalului pentru a defini cele necreate şi, în sfârşit, din neputinţa formulelor omeneşti de a exprima realităţile dumnezeieşti[287].

---

286 Hristu Andrutsos, *Dogmatica*, cit., supra, p. 20.

287 Dublanchy, art. *Dogme*, în D.T.C., supra, col. 1579-1580.

Specialiştii vorbesc şi despre o „elasticitate" a formulelor dogmatice, (exemplificată, de pildă, cu formula „Extra Ecclesiam nulla salus")[288] etc.

Cu aceasta nu înţelegem să negăm puterea intelectuală a dogmei; această putere îi dă mijlocul de a-şi îndeplini misiunea ei printre oameni, care constă în transmiterea adevărului descoperit. Nu înţelegem nici să tăgăduim putinţa inteligenţei noastre de a afla şi a exprima adevărul; ar însemna să cădem în nominalism sau în agnosticism. Ci am socotit necesar să stabilim oarecare limite fireşti ale dogmei în redarea adevărului descoperit prin formulele sale, care sunt mai mult sau mai puţin accentuate de starea noastră de receptivitate.

Căci dogmele sunt dumnezeieşti prin adevărul pe care-l cuprind, dar sunt şi dumnezeieşti şi omeneşti prin formulele care redau acest adevăr. Şi totuşi, cine poate deosebi în chiar formulele rostite de sinoade, sub asistenţa Sfântului Duh, partea omenească de cea dumnezeiască? Veacurile şi chiar mileniile îşi iau sarcina de a arăta ce mai trebuie amplificat, completat – dar niciodată schimbat –, căci un dat revelat şi formulat nu poate schimba pe altul, ci-l poate numai completa (mai ales privitor la dogmele „generale", cuprinzătoare de alte date revelate este adevărată această afirmaţie).

1.13.3. Ea are o valoare intelectuală de netăgăduit

Precum am afirmat, dogma are o valoare intelectuală proprie şi pozitivă, căci ne dă o învăţătură cât mai precisă asupra realităţilor descoperite pe care le tălmăceşte în vorbire omenească, şi pe care le evocă – mai ales – în mintea noastră, prin formulele sale extrem de concise şi pline, ca să zicem aşa, de sevă divină, – platoşa lor de apărare şi de protecţie, accesibilă în general şi, puterii de înţelegere comune credincioşilor, aşa numitului „înţeles comun"[289].

Am văzut mai sus că evidenţa lor nu e constrângătoare, pentru raţiunea omenească, ci numai posibilă; această ratiune poate numai înlătura obiecţiile împotriva lor[290]. Şi totuşi, nu rareori ele au fost date ca exemple de construcţii imaginare ale minţii omeneşti tocmai în numele şi cu mijloacele raţiunii[291].

1.13.4. Înţelegerea ei adevărată nu se poate ridica până la gnoză, decât prin credinţă şi prin analogia experienţelor noastre în Biserică, păstrătoarea adevărului

De unde provine deosebirea atât de flagrantă între credinţă şi raţiune? – Scriptura şi Tradiţia creştină ne dau acelaşi răspuns: *„De nu veţi crede, nu veţi înţelege"*! spunea Isaia (7, 9). Iată clauza unei adevărate înţelegeri a sensului revelat al dogmei: credinţa. Numai ajutată de lumina credinţei, raţiunea poate discerne adevărul unic din multele ipoteze ale raţiunii: „cunoaşterea este dovedirea tare şi sigură a celor

288 Léonce de Grandmaison, *Le dogme..*, p. 29.

289 În privinţa simţului comun al credincioşilor, vezi volumul citat supra al lui Reg. Garrigou-Lagrange, *Le sens cummun*, a 5-a mie, (Paris, 1936).

290 Hristu Andrutsos, *op. cit.*, p. 19.

291 Vezi un exemplar tipic în unele cărţi, care declară dogma Sfintei Treimi „ficţiune", aplicându-i arbitrar şi absurd concluziile „ficţionalismului" lui Valhinger.

primite prin credință, dovedire întemeiată pe știința din învățătură domnească, făcând adevărul de nestricat și înțeles", spunea Clement Alexandrinul[292]. Credința e pătrunderea în lumea supranaturală, datorită conlucrării harului cu libertatea omului. Ea dă putință minții omenești să treacă dincolo de granițele raționamentului și ale logicii omenești, de cadrele rațiunii firești, să pătrundă în miezul formulei dogmatice. E ca și cum s'ar privi într'un corp la lumina unei radioscopii, văzând cele lăuntrice ale omului. În felul acesta ne dă putința credința să vedem adevărul formulei, miezul lucrurilor și nu numai suprafața lor, adică nu numai formula, din punctul de vedere al legilor logice.

Există, după Sfânta Scriptură, o mărturie a oamenilor, sau a rațiunii omenești, în contradicție cu mărturia dumnezeiască despre adevăr și pe care ne-o însușim prin credință.

În măsura în care ne-am însușit-o, am identificat înțelesul adevărat, cu acela primit de la Dumnezeu prin credință, am unit, adică, cele două capete ale cercetării noastre: punctul de plecare cu cel de sosire, ca în orice deducție: *„De primim mărturia oamenilor, mărturia lui Dumnezeu mai mare este; că aceasta este mărturia lui Dumnezeu, care a mărturisit pentru Fiul Său. Iar cel ce crede întru Fiul lui Dumnezeu, are mărturia întru sine"* (1 In 5, 9-10).

Numai astfel cunoștința noastră capătă tăria unicității ei, pe care i-o împărtășește credința. Căci credința, după Sf. Maxim Mărturisitorul, s'a numit „piatră" pentru tăria, neschimbabilitatea, statornicia și imobilitatea totală a adevărului ei, ca și pentru rezistența ei în fața asalturilor minciunii[293].

Tot Sf. Maxim Mărturisitorul ne vorbește despre „ochii credinței", care se capătă prin înaintarea noastră pe calea virtuților, sfătuindu-ne ca „nu cumva, neglijându-le puțin câte puțin, să ne facem credința noastră oarbă și fără ochi, lipsită de iluminările Duhului, care ni se împărtășesc prin mijlocirea virtuților"[294]. Ce tâlc au aceste cuvinte? – Numai punând în practică învățăturile dumnezeiești putem experimenta anumite adevăruri revelate de dogmă și le putem nu numai înțelege, ci și pătrunde adânc, prin această analogie a experiențelor noastre. Altfel cum vom pătrunde în adâncurile tainelor dogmelor fără să știm despre ce vorbește dogma? „Gustați și vedeți că bun este Domnul!" ne invită cântarea Bisericii.

Iată de ce Sfinții Părinți ne vorbesc de înțelegerea prin credință sau de credința înțelegătoare a tainelor dumnezeiești. Iată de ce această cale a credinței și experimentării adevărurilor ei analogice poate să ne ridice până la adevărata gnoză creștină, pe care o laudă Sfinții Părinți. În felul acesta putem ajunge ca prin anumite experiențe de aici, de jos, să pătrundem taine cerești, prin mijlocirea celor nedesăvârșite. Sf. Apostol Toma „a văzut omul și a crezut în Dumnezeu", cum spun Sfinții Părinți.

În sfârșit, Biserica, prin Tradiția ei vie, e păstrătoarea acestui adevăr; ea e stâlpul și temelia lui. Căci „unde e Biserica, acolo e și Duhul Sfânt, iar Duhul e adevărul", scrie Sf. Irineu[295].

---

292 Clement Alexandrinul, *Stromate*, VII, 10, II, 4, C, 1 etc.

293 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, trad. cit., p. 253.

294 *Ibidem*, p. 246.

295 Sf. Irineu, *Adv. Haeres.*, cit. supra.

1.13.5. Prima obiecţie împotriva acestei concepţii: ereticii şi necredincioşii rămân teologi şi după ce au părăsit Biserica; combaterea ei

Acestei concepţii despre cunoaşterea dogmatică i s'au opus mai multe argumente. Le vom expune pe rând.

Primul este faptul că mulţi teologi şi-au păstrat această calitate şi după ce au devenit necredincioşi sau eretici (Arie în vechime, mulţi alţii, ca de pildă Tolstoi, în vremurile noastre).

Este adevărat; dar teologia lor suferă de două lipsuri. Prima e principială, e de valoare: ei nu mai trăiesc în adevăr, fiindcă s'au despărţit de Biserică, „stâlpul şi temelia adevărului". A doua lipsă e secundară, de calitate: ei nu se mai pot înălţa ca vulturii, până la gnoză. Închişi într'un fel de cuşcă a raţionalismului (Tolstoi), a individualismului biblicist etc., ei nu mai au ajutorului întregii Tradiţii vii a Bisericii pentru cunoaşterea adevărului; s'au lipsit, deci, de această adevărată „stea polară, „stella rectrix" a călătorului pe aceste tărâmuri. De aceea, tâlcuirile lor au ceva foarte relativ, în ele.

1.13.6. A doua obiecţie priveşte intelectualitatea dogmei:

a) Înţelegerea ei e privilegiul celor învăţaţi. Combaterea acestei obiecţii din punct de vedere romano-catolic şi ortodox;

b) Alt aspect al obiecţiei: Intelectualitatea ar lăsa în umbră iubirea, în înţelegerea dogmei;

c) A treia obiecţie priveşte unele abuzuri ale scolasticii, continuate şi azi în Teologia apuseană.

Al doilea argument adus împotrivă priveşte „intelectualitatea" formelor dogmatice. El priveşte unele exagerări ale unora dintre teoreticienii romano-catolici ai dogmei, care pe temeiul lui Toma de Aquino au redus dogma la o cunoaştere strict raţională[296]. Concepţia ortodoxă despre dogmă este mai complexă. Ea nu se opreşte la cunoaşterea ei, la elementul strict raţional, intelectual al dogmei, pentru că înţelegerea ei intelectuală trebuie depăşită, prefăcută în gnoză şi pentru că această gnoză nu se poate ajunge decât prin trăirea experienţei făcute de cei care au formulat-o, încadrându-se în curentul tradiţiei vii de totdeauna a Bisericii.

Iată câteva dintre formele acestui argument „antiintelectualist"[297]:

a) Înţelegerea ei e privilegiul celor învăţaţi. Combaterea acestei obiecţii din punct de vedere romano-catolic şi ortodox;

Dacă înţelegerea dogmei depinde de inteligenţa şi de pregătirea intelectuală a credinciosului, atunci cei simpli sunt cu totul dezavantajaţi.

---

296 Vezi, de pildă. Dublanchy, art. *Dogme*, cit. supra, în *Dictionnaire de Théologie Catholique.*

297 *Ibidem*, col 1591 sq.

La aceasta, teologii romano-catolici au răspuns că cei simpli n'au nevoie decât de o credință „implicită", adică globală și întemeiată pe credința în infailibilitatea Bisericii, care predică credința revelată. Se adaugă că ceea ce înțelege oricine, e suficient pentru mântuire, mai ales că, strâns unit de Biserică, e ajutat de darurile Sfântului Duh (îndeosebi de acela al înțelegerii, al înțelepciunii și al sfatului).

Acest răspuns nu este însă mulțumitor tocmai pentru că, în fond, se mențin privilegiile mântuirii – în spiritul Teologiei scolastice – pentru intelectuali[298]. Adevărul e că „înțelegerea" rațională a dogmei nu e decât un punct de plecare; prin trăire, precum s'a afirmat cu insistență, această înțelegere trebuie depășită. Înțelegerea mai explicită e privilegiul învățaților, dascălilor de Teologie, dar „cei curați cu inima" au alt privilegiu mai însemnat pentru mântuire: ei pot ajunge la o pătrundere mai adâncă a dogmei prin trăirea ei, pot ajunge la gnoză.

Această concepție e minunat rezumată de troparul „Bine ești cuvântat Hristoase Dumnezeul nostru, Cela ce prea înțelepți pe pescari ai arătat, trimițându-le lor Duhul Sfânt și printr'înșii lumea ai vânat...". Mântuitorul Însuși a accentuat acest lucru când a arătat că unele taine *„s'au ascuns celor înțelepți și pricepuți, dar s'au descoperit pruncilor"* (Mt 11, 25), pentru ca *„să vadă cei ce nu văd, iar cei ce văd să fie orbi"* (In 9, 39). Iar Sfinții Apostoli au arătat că înțelepciunea lumească n'a cunoscut pe Dumnezeu (1 Co 1, 21), și că Dumnezeu a ales pe cele simple ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți și pe cele slabe, ca să rușineze pe cei tari, așa încât nimeni să nu se mândrească în fața lui Dumnezeu (1 Co 1, 27-29).

b) Alt aspect al obiecției: Intelectualitatea ar lăsa în umbră iubirea, în înțelegerea dogmei;

S'a obiectat de asemenea că intelectualitatea dogmei lasă cu totul în umbră întâietatea iubirii creștine. La aceasta răspundem că într'adevăr în cele religioase, iubirea are întâietate. Ea ne deschide calea spre înțelegerea tainelor celor mai presus de fire, dar aceasta o face ajutând, dând atmosfera necesară, în primul rând, la o cunoaștere desăvârșită; iar după aceea la unirea sau însușirea a ceea ce a fost cunoscut. „Nu poți iubi decât ceea ce ai cunoscut și, nu poți cunoaște cu adevărat decât ceea ce iubești...". Din această pricină obiecția cade ca fiind fără temei, din punctul de vedere ortodox.

c) A treia obiecție privește unele abuzuri ale scolasticii, continuate și azi în Teologia apuseană.

A treia obiecție constă în afirmația că Scolastica, intelectualizând prea mult dogma, a neglijat rolul ei practic. S'a răspuns confirmându-se că dogma are în primul rând un caracter speculativ, dar ea e folosită și pentru slujiri practice, ajutând voința în lucrarea ei ca și iubirea. S'a răspuns, de asemenea, arătându-se că alături de dogmele cu caracter spceulativ, romano-catolicii au pe cele cu caracter practic (cele morale).

298 Împotriva unei asemenea concepții a reacționat un P. Rousselot, printre alții, cu cartea sa *L'intelectualisme de Saint Thomas* (Paris).

Precum se vede, romano-catolicismul nu poate să replice cu succes acestei obiecţii, despre care noi am vorbit, răspunzând celei precedente, din punct de vedere ortodox.

1.13.7. Modernismul refuză adeziunea la unele dogme al căror sens nu se poate repeta prin experienţe; combaterea acestei păreri

Modernismul din Biserica romano-catolică şi-a însuşit concepţia antiintelectualistă şi a primit un caracter pur negativ şi practic al dogmei, prin faptul că, după el, dogma e formulată pentru osândirea unei greşeli şi pentru a da temelie tare unei atitudini şi unei purtări: dogma e viaţă înainte de orice[299]. Şi s'a insistat mai ales asupra neputinţei unor dogme romano-catolice de a câştiga adeziunea cugetării filozofice moderne, ele fiind sprijinite exclusiv pe autoritatea exterioară şi neputându-se dovedi experimental posibilitatea enunţurilor lor.

Am arătat că noi putem avea o cunoştinţă despre cele dumnezeieşti, printr'o experienţă analogică; adăugăm că, din punct de vedere ortodox, putem avea o experienţă a divinului, sub aspectul său imanent, adică al lucrărilor celor necreate ale lui Dumnezeu, cu care putem veni în contact direct. Marii maeştrii ai vieţii duhovniceşti răsăriteni au insistat asupra acestui adevăr îndeosebi; iar unii, ca Sf. Grigorie Palama, au justificat acest fapt, el fiind sistematizat de mai multe sinoade de la mijlocul veacului al XIV-lea.

Astfel, noi primim punctul de vedere oficial al Bisericii romano-catolice[300] – pe care, însă, în practică nu-l aplică deloc – după care dogma se poate experimenta parţial, şi, mai mult, accentuăm această învăţătură prin faptul că nu ne referim numai la o primire a sensului dogmei pe cale analogică, deoarece experienţa corifeilor duhovniceşti ai Bisericii ne demonstrează posibilitatea unei reale şi directe experimentări a divinului.

Obiecţia modernistă prinde în unghiul ei vizual aspectul pur teoretic al unei dogme care n'ar fi trăită sub nici o formă. O asemenea concepţie rupe dogma de viaţă, o cadaverizează, o face ceva magic, ceva superstiţios, un fel de cutie de pietre nestemate, care nici măcar nu se deschide din când în când spre a fi contemplată, ci se păstrează tale-quale, nepunându-se în circulaţie şi neputându-se cerecta măcar ce cuprinde ea, ce valoare reală are pentru viaţă. Nu aceasta e faţa dogmei pe care o descrie Teologia ortodoxă.

1.13.8. Premodernismul lui Laberthonnière. Valoarea dogmei

Laberthonniére, socotit de romano-catolici ca premodernist şi osândit ca atare, a insistat asupra nevoii interiorizării concepţiei creştine despre Revelaţie şi despre dogmă: ele nu sunt ceva străin de noi, zice el, ci adevăruri care sunt primite ca atare printr'o lumină receptivă pusă de Dumnezeu în noi de la creaţie. Iată de ce nu

299 E. Le Roy, *Dogme et critique*, (Paris, 1907), pp. 19, 25 etc.

300 Vezi *Enciclica Pascendi* a lui Pius al X-lea din 8 septembrie 1907, şi Decretul Sf. Oficiu, *Lamentabili sane exitu* din 3 iulie 1907; vezi Dublanchy, *op. cit.*, col. 1585.

putem vorbi despre nişte adevăruri care nu se pot experimenta, de adevăruri „extrinseci" care iau naştere în afară de noi şi ne sunt impuse pe cale de autoritate din afară, ci trebuie să le considerăm ca pe adevăruri, pe care le înţelegem dorindu-le, trăindu-le[301].

Expunerea a scandalizat pe apuseni, deoarece Laberthonnière a luat o atitudine făţiş opusă filozofiei tomiste, acceptând premisele celei augustiniene şi pascaliene, ale unui creştinism lăuntric, liber de orice constrângere exterioară.

Poziţia ortodoxă în faţa acestui sistem e cunoscută. Noi accentuăm antecedenţa Revelaţiei faţă de orice experienţă. În acelaşi timp socotim că dogma e precedată de o trăire, experimentare a datului revelat şi e izvor de-a pururi nescat de asemenea experienţă.

Valoarea ei în sine e în directă legătură cu datul revelat pe care-l formulează; valoarea ei practică constă în trăirea şi adâncirea ei în decursul veacurilor şi mileniilor.

1.14. Rolul iubirii în cunoaşterea supranaturală. Revelaţie, inspiraţie şi asistenţa Sfântului Duh

Primirea Bibliei, dată prin inspiraţie, e deosebită de cea a dogmelor, săvârşită prin asistenţa Sfântului Duh

Atât Descoperirea dumnezeiască scrisă, temelia dogmei, cât şi formularea dogmei însăşi sunt lucrări teandrice. Omul devine receptacolul activ al Descoperirii dumnezeieşti atât în prima ei formă, cât şi în cea de a doua, mai adecvată lui.

Revelaţia dumnezeiască e naturală şi supranaturală.

Revelaţia supranaturală e procesul supranatural, prin care Dumnezeu face cunoscute omului cele de trebuinţă spre mântuire, privitoare la fiinţa şi lucrarea Sa şi la voia Sa faţă de întreaga creaţie şi de om, încununarea acestei creaţii. Prin Revelaţie, Dumnezeu iese oarecum din lumina cea neapropiată (Tim 6, 16) şi se descoperă omului.

Comunicarea aceasta este tainică şi înfricoşătoare; unii dintre profeţii Vechiului Testament ne-au făcut cunoscut procesul chemării lor la profeţie, în care ne-au descris această lucrare dumnezeiască şi suprapământească (Amos, Isaia, Iezechiel etc.). Aşa se înfăţişează Revelaţia sau Descoperirea pe calea supranaturală.

Dar ea se mai poate da omului şi pe cale naturală, adică poate fi făcută omului în natură; pe aceasta o poate cunoaşte el cu ajutorul minţii. Astfel, din contemplarea firii înconjurătoare, a mersului istoriei omeneşti etc., omul se poate ridica până la Ziditorul tuturor celor văzute şi nevăzute, stabilind astfel unele concluzii cu privire la fiinţa Sa şi la atotputernicia Sa, precum şi la înţelepciunea şi la iubirea Sa de oameni. *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria"*,

[301] Vezi *Pages choises du P. Laberthonnière, Op. cit.*, supra, p. 20 sq., 58. îndeosebi extrasele din cărţile sale, *Réalisme chrétien et idéalisme grec* , (Paris, 1904 şi *Le dogmatisme morale,* (Paris, 1903).

proclamă Psalmistul (Ps 18, 1). Iar Apostolul neamurilor constată că *„însuşirile Lui nevăzute, puterea Lui cea veşnică şi a Lui Dumnezeire se văd prin cugetare de la începutul lumii, în făpturile Lui"* (Rm 1, 20).

Descoperirea naturală e uşor de înţeles şi de explicat. Mult mai greu de pătruns e însă tainicul proces al celei supranaturale. Căci dacă primirea unui adevăr omenesc e lucru greu uneori, cu cât mai mult trebuie să fie graiul dumnezeiesc al Fiinţei atotsfinte şi atotînţelepte pentru firava şi neputincioasa minte şi simţire omenească. Şi dacă pentru primirea unor învăţături omeneşti ne trebuie o pregătire, cu atât mai mult e nevoie de o astfel de pregătire pentru primirea celor dumnezeieşti.

De aceea, Dumnezeu Se revelează pe Sine şi voia Sa, inspirând pe credinciosul ales de El.

Inspiraţia este actul dumnezeiesc care face pe om destoinic de a primi şi transmite Revelaţia dumnezeiască semenilor săi. Fără inspiraţie, omul n'ar putea primi şi n'ar putea transmite colectivităţii Revelaţia dumnezeiască; ea condiţionează deci primirea acestei Revelaţii. E un proces tainic, neînţeles îndeajuns, analogic procesului insipiraţiei artistice în general şi celei poetice în special.

Spre deosebire de Descoperirea biblică, dogmele se formulează nu prin inspiraţie, ci prin simpla asistenţă a Sfântului Duh. E un mod nou al lucrării dumnezeieşti, de o intesitate mai mică. Căci nu mai este nevoie de acelaşi mod de lucrare ca la Descoperire, deoarece temeiul dogmei, Descoperirea, s'a dat o dată, prin inspiraţie.

Care e specificul transmiterii Revelaţiei şi care e acela al definirii dogmei? Cum se concepe inspiraţia Sfântului Duh şi cum se concepe asistenţa Lui?

1.14.1. Procesul inspiraţiei

Inspiraţia sau *insuflarea* adevărurilor revelate (de la inspirare Θέοσ şi πνέω) e ferm atestată de Însuşi Cuvântul lui Dumnezeu[302] şi de Sfânta Tradiţie, prin frumoase figuri poetice: Inspiraţii sunt harfe sau flaute ale Duhului Sfânt, chitare sau lire ale Lui[303]. Care este rolul Sfântului Duh în acest act divino-uman?

a) Care este rostul colaborării acesteia între Dumnezeu şi om şi până unde merge ea? S'au dat mai multe explicaţii; princpalele sunt următoarele:

i. Unii au mers până la tăgăduirea inspiraţiei şi astfel s'a vorbit despre o „inspiratio subsequens", care urmează după compunerea cărţii. Nu cuprinsul ei, nici faptul însuşi al inspiraţiei contează, ci recunoaşterea ulterioară din partea Bisericii, ca atare. O asemenea concepţie e de natură să micşoreze autoritatea Scripturii, căci chiar dacă recunoaşterea din partea Bisericii ca inspirată e factorul decisiv, totuşi noi trebuie să avem şi mărturia ei şi a autorului ei, adică acele criterii lăuntrice, despre care se vorbeşte în Apologetică.

ii. După unii protestanţi, inspiraţia ar fi acelaşi lucru cu asistenţa Sfântului Duh („asistentia negativa"), adică „profetul" ar scrie din îndemn propriu, asistenţa lui Dumnezeu ferindu-l de a greşi. Protestanţii Jahn, Holden şi Christmann o primesc,

302 Isaia, 8, 1; Ieremia, 29, 1 sq; Avacum 2, 2 şi mai ales 2 Tim 3, 16; „Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu".

303 Atenagora, *Legatio*, VII-IX, Pseudo-Justin, Cohort., VIII.

numind-o „inspiratio concomitans". Părerea aceasta e greşită însă, căci inspiraţia, după cum vom vedea, e cu mult mai profundă.

iii. Într'adevăr, rolul lui Dumnezeu a fost înţeles ca participând direct la revelarea adevărului prin stimularea facultăţilor „profetului", pentru a-l face să înţeleagă adevărul ce i se descoperă şi să-l poată exprima. Ea este într'o oarecare măsură *antecedentă* pentru că Dumnezeu trebuie să-şi pregătească, oarecum, instrumentul de care se serveşte şi apoi *simultană, concomitentă, afirmativă* şi *activă*, fiindcă nu părăseşte pe cel inspirat în tot timpul scrierii sale.

Cât priveşte *omul*, ca autor secundar al inspiraţiei suferă şi el unele prefaceri adecvate. Harul dumnezieşc îi preface natura, înălţând-o la capacitatea ei maximă de dezvoltare. Dar Harul desăvârşeşte firea nu stricând-o, deformând-o, ci aducând la conturul ei ideal, de mai înainte de a fi deformat de păcat.

În felul, acesta natura omenească revine, din acest punct de vedere, la perfecţiunea de la început, dinaintea păcatului, dacă nu chiar mai presus de a lui Adam cel dintâi, după cum ne învaţă Sfinţii Părinţi („Iar Adam vorbea cu Dumnezeu în rai").

Aşa se prezintă *profetul* în înspiraţie. Rolul lui personal e foarte însemnat. El vine cu personalitatea lui, cu formaţia lui intelectuală, cu informaţiile sale din mediul său, cu preferinţele şi gusturile sale. Adeseori ele sunt străvezii în diversitatea de stil, de formă, de capacitate literară. Fericitul Ieronim laudă pe Isaia pentru „urbanitatea elocinţei sale", iar despre Amos scrie că are un stil mai rustic.[304]

Dar cuvintele din Sfânta Scriptură ale cui sunt? ele sunt deopotrivă ale Sfântului Duh şi ale profetului, aşa încât nu putem face deosebire între partea omului şi partea lui Dumnezeu, unuia revenindu-i forma, iar altuia cuprinsul Descoperirii în întregime. Cuvintele înseşi ale Sfintei Scripturi sunt rezultatul colaborării Sfântului Duh cu profetul. Cât priveşte diversitatea Sfintei Scripturi, ea este unificată, topită, în armonia unică produsă de unitatea adevărului descoperit. E ca într-o simfonie în care fiecare parte pare deosebită, dar toate se armonizează spre a da ideea muzicală urmărită de autor.

Se înţelege de la sine că inspiraţia de la Duhul Sfânt înlătură orice posibilitate de eroare.

b) S'a căutat să se precizeze mai mult în ce constă *procesul inspiraţiei*, până unde se întinde etc., şi s'au dat multe explicaţii ale acestui proces. Cu deosebire disputa cu moderniştii a dus la o lămurire a acestui punct. Vom căuta să pătrundem acest proces al inspiraţiei în linii mari, ştiind că ea este o dogmă.

– Primul concept, primit altădată şi de unii Sfinţi Părinţi[305], ca şi de romano-catolici şi de protestanţii ortodocşi din veacul al XVII-lea, reducea cu totul rolul omului, în actul inspiaţiei: Dumnezeu dictează, omul scrie. E o concepţie *antropomorfică*, pe care o aflăm şi în formele inferioare ale Descoperirii. Stela lui Hamurabi ne dă o idee despre acest concept: Zeul Samah vorbeşte, regele ascultă, iar textul revelat astfel se desfăşoară deasupra chipului său. Acelaşi caracter îl au şi convorbirile regelui Numa Pompiliu cu nimfa Egeria, care îi dezvăluie secretele riturilor care înlănţuiesc voinţa zeilor.[306]

---

304 Fericitul Ieronim, *In Isaiam; Praef.*; P.L. 28, col. 771; *In Amos, Praef.*; P.L. 25, col. 990.

305 Sf. Grigorie cel Mare foloseşte cuvântul „dictare"; Moralia, P.L. 77, col. 706.

306 Vezi Ch. Guignebert, *L'évolution des dogmes*, Paris, 1929, a 8-a mie, p. 44.

Nici ortodocşii, nici romano-catolicii, nici protestanţii (afară de unele culte neoprotestante, care au această părere), nu-şi însuşesc acest punct de vedere.

Această concepţie explică infailibilitatea Bibliei, dar nu menţine libertatea şi colaborarea omenească în procesul inspiraţiei; rolul omului e cu totul anihilat. Moderniştii au învinuit Teologia de a-şi însuşi acest fel de a vedea: „Teologia savantă, scrie unul dintre ei[307], reţine (din Descoperire) o idee extrem de antropomorfică, cu totul nepotrivită pentru ştiinţa şi filozofia contemporană. Deoarece, în general, nu s'a încetat de a se înţelege literal cele dintâi capitole ale Genezei, nu se găseşte nici cea mai mică greutate în ideea că însuşi Dumnezeu ar fi explicat primului om şi celei dintâi femei toate dogmele fundamentale ale creştinismului, în raiul pământesc, în convorbirile intime care au precedat prima greşală".

Concepţia ortodoxă e cu totul alta.

Pe temeiul scrierilor Sfinţilor Părinţi, subordonarea instrumentului inspiraţiei, adică a profetului, faţă de Dumnezeu, este vădită, dar e vorba despre o subordonare în care acesta colaborează activ cu Dumnezeu. El e „plin de Duhul Sfânt"[308]. Duhul Sfânt „a grăit prin prooroci"; a grăit oamenilor, prin oameni. Aceştia au trebuit adesea să lupte cu necredinţa unora dintre contemporanii lor (Isaia, Amos, Ieremia, Iezechiel etc.), să justifice afirmaţiile lor, deci nu numai să le înţeleagă, dar să pătrundă şi tâlcul lor adânc pentru contemporani şi pentru urmaşi. Mai mult: înrâurirea lor personală e prea evidentă, pentru ca Sfinţii Părinţii să n'o accentueze: „Deus per hominem more humano loquitur" a scris Fericitul Augustin.[309] Iar în altă parte, spune: „Poate, de asemenea, că Ioan n'a spus lucrul aşa cum este, ci numai cum a putut el să-l exprime, căci era un om care vorbea despre Dumnezeu, un om inspirat de Dumnezeu, fără îndoială, dar om. Pentru că era inspirat, a vorbit. Dacă n'ar fi fost inspirat, n'ar fi spus nimic, dar deoarece era un om luminat, n'a spus tot ce este, ci a spus ce putea spune un om".[310]

– A doua concepţie asupra insuflării dumnezeieşti e aceea a *inspiraţiei tainice.*

Despre această concepţie avem unele indicaţii chiar în Noul Testament.[311] Sfinţii Părinţi au fost discreţi, ca şi Sf. Pavel şi Sf. Ioan, în descrierea acestui proces, prea intim, în care se descoperă omului cele negrăite de limba omenească. Totuşi, avem câteva informaţii preţioase în câteva locuri; astfel, Sf. Grigore cel Mare descrie procesul inspiraţiei profetice ca petrecându-se într'o stare neobişnuită, în care inspiratul depăşeşte limitele sale obişnuite: „Quia repleti Siritu Sancto, super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt".[312] Iar Omiliile duhovniceşti ale Sf. Macarie Egipteanul, după ce stabilesc superioritatea cunoaşterii religioase primită pe calea viziunii în iluminare, arată că Revelaţia se deosebeşte şi prin modul ei de cunoaştere, ca şi prin obiectul cunoaşterii ei. Astfel, la obiecţia adusă de unii cunoaşterii tainice preferând-o pe cea pe care o avem pe calea simţurilor, el răspunde: „există o simţire, există o viziune şi există o iluminare: Cel ce are iluminarea e superior celui cu simţirea, căci mintea

---

307 A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1907, p. 193.

308 Sf. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, II, 22, 9.

309 Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, XVII, 6, 2.

310 Idem, *Comentariul asupra Evangheliei Sf. Ioan*, I, 1.

311 1 Corinteni 14; Luca 10, 17-18; Apocalipsa 1, 10 sq.

312 Sf. Grigorie cel Mare, *In Tob., Prefatio*, Migne, P.L. t. LXXV, col. 515.

lui s'a luminat; a primit o parte mai însemnată decât cel cu simţirea, a căpătat în sine o siguranţă a viziunilor sale. Revelaţia însă, adaugă el, este cu totul altceva: în ea se descoperă sufletului lucruri sublime şi taine ale lui Dumnezeu".[313]

Concluzia firească este că cel puţin o parte dintre descoperirile scripturistice sunt date pe calea inspiraţiei tainice. Unele „chemări" ale profeţilor descrise de ei înşişi, ca şi unele vizuini, implică neapărat acest proces în primirea lor (vezi chemarea lui Isaia, viziunile lui Amos, ale lui Daniel, ale Sf. Ioan în Apocalipsă etc.).

Teologia romano-catolică n'a primit acest punct de vedere până azi; dar calea e pregătită prin dezvoltarea pe care au luat-o studiile de Teologie tainică în Universităţile romano-catolice. Se ştie că şi în privinţa raportului dintre viaţa creştină obişnuită şi cea trăită pe culmi, Teologia romano-catolică n'are o vedere unitară. După unii, ca Poulain, între ele e o deosebire esenţială; după alţii, în frunte cu R. Garrigou-Lagrange, viaţa tainică e oarecum o încununare normală a stării harice dăruită tuturor creştinilor.[314] Socotim că această din urmă părere corespunde realităţii. În aceasta, magiştri ai vieţii duhovniceşti ca Sf. Simeon şi Nicolae Cabasila sunt de acord. Astfel, cel dintâi socotea că nu e creştin adevărat cel ce nu simte în el lucrarea harică. Cel de al doilea susţinea că nu e diferenţă esenţială între ele, ci o depărtare de treaptă, de intensitate în acest urcuş: „alături de această cale, mai puţin bătătorită şi rezervată personalităţilor cu o excepţională trăire şi experienţă duhovnicească şi mai ales marilor pustnici, viaţa spirituală a Ortodoxiei mai cunoaşte şi o a doua cale, mult mai uşoară şi la îndemâna marii mulţimi, realizată nu numai în izolarea şi în liniştea pustiei, ci şi în mijlocul lumii, în nemijlocită apropiere de oamenii noştri şi în strânsă comuniune cu ei: este calea misticii liturgice, cultuale sau sacamentale, care urmăreşte unirea cu Dumnezeu prin mijlocirea formelor sensibile ale cultului sau slujbelor divine".[315]

Romano-catolicii au fost puşi în situaţie de opoziţie faţă de inspiraţia pe cale tainică, de faptul că moderniştii au împărtăşit această părere şi, de asemenea, pentru că Toma de Aquino n'a admis-o. În sprijinul atitudinii lor, ei aduc mai multe argumente: Mai întâi faptul că indicaţiile în acest sens în Sfânta Scriptură ar fi destul de rare (ceea ce nu e de mirare, dată fiind lipsa de interes ce prezintă, ca fiind ceva prea teoretic pentru creştini); apoi faptul că unele texte par a combate însăşi această idee (1 Co 14, 19): *„În Biserică vreau mai bine să rostesc cinci cuvinte cu înţeles, ca să învăţ şi pe alţii, decât zece mii de vorbe în limba insuflată"*.

Sf. Apostol Pavel vorbeşte însă, în pericopa respectivă, despre „glosolalii" şi „profeţii" în adunările publice, unde lipsa de disciplină putea să fie piatră de scandal pentru străini. (*„Dacă s'ar aduna Biserica toată laolaltă,* scrie el în v. 23, *şi ar pătrunde înlăuntru din neştiutori, ori din necredincioşi, nu vor zice oare că v-aţi ieşit din minţi?"*). Şi totuşi Apostolul Neamurilor, departe de a osândi manifestările harismatice, le aprobă şi îndeamnă la promovarea şi la întâietatea lor. (*„Dacă, însă, unul care şade are o descoperire, cel dintâi să tacă... Astfel, dar, fraţii mei, râvniţi să vorbiţi în proorocii şi graiul în limbi să nu-l opriţi. Dar toate să se facă cu bună cuviinţă şi după rânduială"*).

Argumentele nu sunt, deci concludente. Un argument cu mai mare greutate este însă constatarea generală că e greu să se comunice experienţele religioase făcute

313 Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, trad. din greceşte de Pr. Cicerone Iordănescu, 1931, p. 49.

314 Anselm Stolz, *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 1939, p. 7.

315 Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, trad. cu un studiu introductiv de Prof. Ene Braniştе, 1946, pp. 11-12.

la înaltă tensiune: „Omul e atât de plin de ea, încât nu mai e în stare apoi de a reda în chip adecvat experienţele sale prin cuvinte corespunzând cunoaşterii obişnuite". E ceea ce face pe R. Garrigou-Lagrange să definească contemplaţia: „simplex intuitus veritatis", o simplă vedere intelectuală a adevărului, superioară raţionamentului şi însoţită de admiraţie".[316]

E foarte adevărat mai ales pentru revelaţiile particulare. Cât despre Revelaţia dumnezeiască, este greu de admis că marile viziuni profetice ale Vechiului Testament (d.p. Isaia, Ieremia, Amos, Daniil, Apocalipsă, chiar dacă unele elemente ale acestei cărţi din urmă se găsesc în cele din Vechiul Testament) au fost primite astfel decât prin inspiraţia tainică. Ele însele o afirmă în chip explicit.

În acelaşi timp însă, e greu de admis că unele cărţi, cele sapienţiale, de pildă, care prezintă o asemănare izbitoare cu unele opere similare străine[317], sau cele istorice, sau cele care declară ele însele că au folosit lucrări anterioare (Cartea Dreptului, Cartea războaielor lui Iahve), sau în general cărţile în genul epistolei Sf. Iacob ori a Sf. Iuda, ar fi fost compuse datorită acestui fel de inspiraţie.

Inspiraţia tainică nu implică neapărat neputinţa de a reda cele primite pe acestă cale. Profeţii ne atestă acest lucru. Duhul Sfânt ridică toate facultăţile sufleteşti la maximum-ul potenţialităţilor lor. Dar Duhul suflă unde vrea; căile Domnului sunt tainice. De aceea, vom analiza al treilea mod de inspiraţie, primit îndeobşte azi, de toate confesiunile creştine.

– A treia cale, denumită *psihologico-iluministă* de apuseni[318] constă în dobândirea Revelaţiei pe calea obişnuită a minţii omeneşti, care judecă ceea ce primeşte şi e înzestrată la maximum cu o capacitate dilatată de primire a adevărului dumnezeiesc, şi cu noi resorturi sufleteşti. În acelaşi timp, Dumnezeu îi dăruieşte anumite idei şi imagini analogice şi un impuls pentru a adera la ele, ca şi o lumină harică specială, care măreşte puterea de recepţie proprie. Libertatea omenească nu e siluită prin nici o formă, ci e numai îmbiată să adere cu toată puterea ei. Toate facultăţile profetului sunt puse în slujba adevărului: mintea, clară la maximum, conştientă, activă, preocupată de a pătrunde şi a reda adevărul; voinţa încordată în acelaşi scop; iar inima aprinsă de iubire te învăluie în dogoarea acestei iubiri pentru adevăr şi pentru Revelatorul lui. Inspiraţia e încununată cu această iubire. Ea depăşeşte puterile omului, care adesea i-ar rezista: Ieremia se plânge lui Dumnezeu că i-a dat o misiune atât de grea de a se pune în conflict cu societatea din timpul său. Profeţii, în general, imploră pe Iahve, să cruţe naţia păcătoasă; dar sunt cu totul departe de ideea putinţei de a rezista adevărului...

1.14.2. Asistenţa Sfântului Duh

Adevărul dat pe calea Revelaţiei dumnezeieşti e apoi formulat în dogme. Adevărul e încredinţat întregii Biserici. Biserica, în totalitatea ei, clerici şi popor,

316 Anselm Stolz, *op. cit.*, p. 7. Citatul după R. Garrigou-Lagrange e din *Perfection chrétienne et contemplation selon saint Thomas d'Aquin et Saint Jean de la Croix*, Paris, 1923, pp. 32, 34.

317 Vezi, de pildă, *Cartea Proverbelor 22, 17-23, 11* şi *Papirusul lui Amenemope* în teza de licenţă „Le Papyrus d'Amen-emopé el le livre des Proverbes", Paris, 1930, poligrafiată de N. Chiţescu.

318 Vezi A. Gardeil, *op. cit.*, pp. 71-74.

e păzitoarea adevărului. Aceasta a afirmat-o în chipul cel mai limpede cu putinţă enciclica Patriarhilor răsăriteni la 1846, adresată papei.[319]

Sinoadele ecumenice, autoritatea supremă în Biserică, sunt infailibile condiţionat: în măsura în care formulează şi apără Descoperirea ei de totdeauna. Altfel şi ele cad sub osândă, aşa cum s'a întâmplat cu sinodul tâlhăresc, apoi cu cel de la Ferrara-Florenţa etc., care sunt pseudo-sinoade ecumenice.

Dogma este formulată de sinoadele ecumenice. Asistenţa Duhului Sfânt le păzeşte de greşeli dogmatice: „Părutu-s'a Duhului Sfânt şi nouă...". Adevărul revelat a fost dat odată; rămâne ca el să fie formulat. Sfântul Duh nu mai lucrează ca în inspiraţie, prin instrumentul lui, care e insul singuratic şi care adeseori trebuie să dovedească adevărul celor spuse prin adeverirea lui ori chiar prin minuni. Ci aici lucrează prin sinodul ecumenic, glasul Bisericii ecumenice şi autoritatea ei. Lucrarea Sfântului Duh în dogmatizare se săvârşeşte în sensul unei aistenţe pozitive şi negative, (care fereşte Biserica de orice eroare).

Uneori adevărul poate fi susţinut de o mică parte dintre sinodali. Sf. Atanasie a experimentat acest caz. El ne învaţă că această mică parte împreună cu Biserica din toate veacurile de la începutul ei, care a trăit în acest adevăr, formează majoritatea absolută. Dumnezeu, care nu lasă Biserica să cadă în greşeală, ridică apărători ai adevărului vrednici de misiunea lor şi este restabilit. Iubirea tronează din nou în Trupul tainic al Bisericii şi e manifestată în Sinoade, trâmbiţele şi autoritatea lui supremă.

Pentru a înţelege şi mai bine acest proces al inspiraţiei şi al asistenţei Sfântului Duh, este nevoie să căutăm specificul lor. Căci acest specific ne va da şi cheia cu care putem să descuiem uşa tainei, a tâlcului lor.

1.14.3. Duhul Sfânt e iubire

Care este specificul procesului cunoaşterii supranaturale a Descoperirii biblice şi a dogmelor, dăruite nouă prin inspiraţia şi prin asistenţa Duhului Sfânt? Acest specific e dat mai întâi de **autorul** principal al inspiraţiei şi al asistenţei, a III-a Persoană a Sfintei Treimi. Sfântul Duh este Persoana care stă la capătul dinspre lume, pentru a intra în contact cu ea; e cheia cu care „cel ce stă la uşă şi bate" deschide uşa inimii noastre, precum ne învaţă Sf. Simeon Noul Teolog. El e „cel ce a grăit prin prooroci". El a ridicat în mijlocul poporului ales pe profeţi; el a ridicat pe Evanghelişti, pe Apostoli şi pe ucenicii lor, care ne-au lăsat scrierile Noului Testament. Şi tot el formează în trupul tainic al Domnului pe păstorii şi pe dascălii ei: „El suflă unde vrea – scrie după Sf. Evanghelist Ioan, Sf. Grigorie de Nazianz – Izvor de lumină, El face din mine un templu, El mă îndumnezeieşte, mă desăvârşeşte. El merge înaintea Botezului şi e căutat după Botez. Tot ce face Dumnezeu, el face. El se înmulţeşte în limbile de foc şi înmulţeşte darurile. El creează pe predicatori, Apostoli, profeţi, păstori şi dascăli..."[320].

Care e caracteristica Persoanei Duhului Sfânt? Este iubirea: „Dumnezeu este iubire". Biserica Ortdoxă l-a identificat ca fiind iubirea însăşi. Aşa se explică faptul că El ne caută, ne doreşte, vrea să se unească cu noi şi la cei duhovniceşti, la cei sensibilizaţi la chemările Lui, el deşteaptă o rezonanţă atât de puternică, încât inima li se pustieşte

319 *Enciclica Patriarhilor ortodocşi de la 1848*, traducere, Bucureşti, 1935, p. 132.

320 Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a XXXI-a (a V-a teologică)*, nr. 29, Migne, P.G., t. XXXVI, col. 169 B.C.

când li se pare că iubirea Lui s'a depărtat de la ei: „Tu mi-ai rănit sufletul o, iubire, – aşa i se adresează unul dintre aceştia[321], şi inima mea nu poate suferi flăcările tale. Merg înainte căutându-te". Iar altul: „O, iubire sfântă, cel ce nu te cunoaşte n'a putut gusta dulceaţa binefacerilor tale, pe care numai trăirea ni le descoperă. Dar cel ce te-a cunoscut n'ar mai avea nici o îndoială. Căci tu eşti împlinirea Legii, tu care mă împlineşti, mă încălzeşti, care mă înflăcărezi, care aprinzi inima mea de o iubire nesfârşită. Tu eşti învăţătorul Profeţilor, care ai coborât peste Apostoli, puterea Martirilor, inspiraţia Părinţilor şi a dascălilor, desăvârşirea tuturor sfinţilor. Şi tu mă pregăteşti şi pe mine, spre adevărata slujire a lui Dumnezeu".[322]

„Mângâietorul" a vorbit prin prooroci; El i-a înflăcărat de o iubire inefabilă faţă de Adevăr şi pe Cel ce-l dă.

1.14.4. Cunoaşterea prin iubire:

a) Cunoaşterea individuală prin iubire.

b) Cunoaşterea în sobornicitate, prin iubire

Dar aici se ridică o problemă: Ce legătură are iubirea cu cunoaşterea supranaturală, când ştim că orice cunoaştere e de ordin intelectual? – Da, pentru orice cunoaştere, afară de cea religioasă. Căci în Răsăritul ortodox, funcţiunile sufleteşti nu sunt separate; şi e în firea lucrurilor ca sufletul care e o entitate unică să tindă spre această unitate atunci când aceste facultăţi sunt într'o tensiune unică: aceea de a cuprinde unicul adevăr şi adevărul întreg.

Mintea veghează asupra inimii, dar inima (καρδία) e centrul şi rădăcina voii şi a intelectului. Adevărul supranatural pătrunde în chip supranatural în partea cea mai profundă a sufletului, a acelui noàs sau πνεῦμα misterios. El trebuie să atingă inima; acolo e păzit de acel νοῦσ acest adevăr. Dar inima înflăcărează voia, intelectul şi spiritul sau duhul, vatra lucrării harice în om. Iar când ardoarea lor se micşorează, tot inima le strigă: „Suflete al meu, scoală, pentru ce dormi?". E vădit că pornirile aprinse ale inimii fără conducerea mai calculată a acelui νοῦσ ar fi oarbe; dar acel νοῦσ fără καρδία ar rămâne apatic, imobil. Calea cunoaşterii lui Dumnezeu e calea inimii: *„Fericiţi cei curaţi cu inima..."*. „Cel necuprins de orice minte pătrunde în inima noastră şi locuieşte în ea; Cel ce rămâne ascuns şi îngerilor îşi face locaş în inima noastră. Pământul nu poate purta paşii Lui, dar o inimă curată îl poartă în ea", spune Sf. Efrem Sirul.[323]

Răsăritul ortodox care a fost într'un chip deosebit preocupat de chestiuni dogmatico-speculative, e departe de a tăgădui în principiu cunoaşterea logică în formularea adevărurilor religioase. Dar aceasta e mai mult formal şi e prea exterior. Adevărata cale spre cunoaşterea religioasă, după concepţia ortodoxă, trece prin inimă. Numai atunci se ridică însă la această înălţime ameţitoare a cunoaşterii supranaturale, când insul iubeşte „în adâncime, dumnezeieşte, când nu e decât iubire şi se confundă în iubire, în iubirea absolută. Pe această cale nu se priveşte Dumnezeu, ci se trăieşte.

---

321 Sf. Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta XXX; Migne, P.G., t.LXXXVIII, col.1156 A.

322 Sf. Simeon Noul Teolog, *Omilia LIII*, 2; apud Vl. Lossky, op. cit., pp. 209-210.

323 Sf. Efrem Sirul, *Cuvântul 142*.

Eşti cu El, în El, El e în noi..."[324]: cunoaştere, iubire, trăire. Căci nu cunoaşte sănătatea cel care ştie ceva despre ea, ci acela care trăieşte în ea, ne spune Sf. Grigore de Nyssa. Iar Sf. Simeon Noul Teolog ne descoperă într'un chip antinomic cunoaşterea aceasta supranaturală, experimentală: „Când ajungem la desăvârşire, zice el, Dumnezeu nu mai vine la noi, ca înainte, fără chip şi fără arătare... Cel ce e Dumnezeu după fire se întreţine cu cei pe care El i-a făcut dumnezei după Har, precum un prieten se întreţine cu prietenii săi, faţă către faţă. El iubeşte pe fiii săi ca un părinte; El e iubit de ei mai presus de orice măsură; El se preface în ei într'o cunoaştere minunată, un auz de temut. Ei nu pot vorbi despre El cum ar trebui, dar nu pot nici să păstreze tăcerea.[325] Aşadar, prin iubire, „a cunoaşte" se preface în „a fi"; cunoşti ceva în măsura în care te prefaci în Dumnezeu după Har. Lui Iisus îi place să stea în inima prefăcută în altarul iubirii faţă de Dumnezeu şi faţă de oameni.

În cunoaşterea intelectuală Îl coborâm pe Dumnezeu în tiparele minţii noastre; în cunoaşterea prin iubire ne urcăm noi la El, căutând să depăşim mărginirea noastră, şi trecând în nemărginit. Aceasta a accentuat-o îndeosebi învăţătura atonită.

Dar precum am văzut, Revelaţia se dă prin inspiraţie personală, al cărei rod devine public, iar formularea dogmelor se face în comuniunea dragostei. Care e secretul acestor două feluri de cunoaştere din aceste două puncte de vedere, individual şi colectiv?

a) Cunoaşterea individuală prin iubire.

– S'a spus că „adevărul fără iubire nu e decât o abstracţie ireală...; iubirea fără adevăr nu e decât o vibrare superficială a sensibilităţii, distrugătoare chiar a persoanelor pe care pretinde că le iubeşte..."[326].

Condiţia fundamentală a transmiterii adevărului prin iubire, este împlinită cu prisosinţă în creştinism. Iubirea între Persoanele treimice se împărtăşeşte şi altor persoane. Adevărul şi iubirea se identifică în una şi aceeaşi Persoană. Dumnezeu, care e iubire şi de la care vine iubirea (1 In 4, 12, 16, 17), a putut spune: *„Eu sunt calea, adevărul şi viaţa"*. În acest fel, adevărul nu mai este o abstracţie, ci o Persoană, care a creat alte persoane, cu care intră în comuniunea iubirii. De aici posibilitatea de a deveni însuţi un adevăr, după cuvântul Fericitului Augustin: „verum facere se ipsum"[327]. Pentru ca să cunoaştem ceva, trebuie să devenim ceea ce este acel ceva, să trăim în bipolaritatea unui subiect şi unui obiect, dat printr'o substituire a eului unuia în celălalt. E însuşi procesul iubirii suprafireşti, pe care ni-l descriu magiştrii vieţii duhovniceşti. Deschizându-se adevărului, profetul se deschide apoi prin smerenia, care caracterizează numai pe cei care experimentează Marea Prezenţă şi celorlalţi semeni ai săi.

„Duhul lui Dumnezeu i s-a înfăţişat ca o flacără care în acelaşi timp încălzeşte şi luminează".[328] Şi atunci iubirea care-i ardea sufletul îl trimite către semenii săi cu orice risc: *„Atunci Amaţia, preotul din Betel a trimis să spună lui Ieroboam, împăratul lui Israel; ţara nu poate să sufere toate cuvintele lui. Căci iată ce zice Amos: „Ieroboam va fi ucis de sabie şi Israel va fi dus în robie, departe de ţara sa!". Şi Amaţia a zis lui Amos: „Pleacă*

---

324 St. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928, p. 40; cf. 39.

325 Sf. Simeon Noul Teolog, *Omilia XC*; cit. după Vladimir Lossky, *op. cit.*, pp. 229-230.

326 Jean Lacroix, *Personne et amor*, a 4-a mie, Paris, f.d., p. 103.

327 Jean Lacroix, *op. cit.*, p. 113.

328 *Ibidem*, p. 125.

văzătorule şi fugi în ţara lui Iuda! Mănâncă-ţi pâinea acoo şi acolo prooroceşte. Dar nu mai prooroci la Betel, căci este un locaş sfânt al împăratului şi este un templu al împărăţiei". Amos a răspuns lui Amaţia: „Eu nu sunt prooroc nici fiu de prooroc; ci sunt păstor şi strângător de smochine de Egipt. Dar Domnul m-a luat de la oi şi Domnul mi-a zis: „Du-te şi prooroceşte poporului Meu Israel!". Ascultă cuvântul Domnului, tu, care zici: „Nu prooroci împotriva lui Israel, nu vorbi împotriva casei lui Isaac!". Din pricina aceasta, iată ce zice Domnul..." (Am 7, 10-17).

b) Cunoaşterea în sobornicitate, prin iubire.

– Iubirea împărtăşită câştigă o intensitate mereu crescândă. Iubirea se dăruieşte şi darul cel mai mare al ei e adevărul.

Adevărul descoperit s'a dat profetului prin puterea supranaturală a iubirii dumnezeieşti. Adevărul descoperit se formulează în dogme tot prin puterea supranaturală a iubirii: „Să ne iubim unii pe alţii, ca într'un gând să mărturisim!...".

Când adevărul s'a revelat unei persoane, adevărul a rămas întreg, nediscutat, neştirbit, nespart. Când adevărul a fost împărtăşit tuturor, cei ce au rămas în iubire, au rămas în adevăr; cei care s'au rupt din acel „vinculum caritatis", au căzut din adevăr, i-au spart chipul lui în suflet şi s'au lepădat de el. Atunci se adună întâistătătorii Bisericii şi-l restabilesc.

În mijlocul dezbinării, răsună glasul iubirii, al sinodului, cu autoritatea ce-i vine de sus şi cei ce strică armonia iubirii, armonia adevărului, amuţesc sau se depărtează; „Cel ce nu e cu noi, e împotriva noastră şi cei ce nu adună cu noi, risipesc".

Adevărul a fost încredinţat Bisericii infailibile. Formularea o face adunarea episcopilor ei, cu puterea de drept divin; dar această formulare trebuie să se facă în comuniunea de credinţă şi iubire cu toţi cei care au mărturisit adevărul, au trăit şi au murit în adevăr. Glasul iubirii dumnezeieşti vorbeşte în formula lor: *„Părutu-s'a Duhului Sfânt şi nouă!"*.

Homiacov, apostolul comunitarismului Bisericii a accentuat acest rol al iubirii în cunoaşterea adevărului.

Prin iubirea reciprocă, se valorifică în comunitate adevărul şi capătă un caracter de obiectivitate. Credinţa împărtăşită de unul singur e o credinţă neverificată, e o credinţă individualistă, subiectivă.

Prin iubire, credinţa devine intrinsecă, lăuntrică; prin ea poate fi valorificată, fructificată, trăită şi redată vie.

Prin ea poate fi înţeleasă cu adevărat, pentru că ea e trăită: „Iubirea creştină, dar al Harului, este ochiul care în fiecare creştin vede lucrurile dumnezeieşti şi acest ochi nu s'a închis niciodată în Biserică din ziua în care limbile de foc s'au pogorât peste capetele Apostolilor şi nu se mai închide până în ziua în care Dreptul Judecător va cere socoteală omenirii de adevărul încredinţat ei".[329]

Prin iubire pătrundem în sfârşit taina Bisericii, ca Trup tainic al Domnului dar viu făcut de sufletul ei, Duhul Sfânt, şi în această pătrundere înţelegem tainele Împărăţiei Cerurilor!

---

[329] A. Khomiakov, *L'Eglise latine et le Protestantisme du point de vue orthodoxe*, Lausanne şi Vevey, 1872, p. 228.

1.15. Cunoaşterea dogmatică. Condiţiile progresului în această cunoaştere

1.15.1. În ce constă progresul în cunoaşterea dogmatică

Se poate vorbi despre un progres al dogmelor? Se poate vorbi despre o dezvoltare a lor? În ce condiţii se poate vorbi despre ele? Iată ce ne propunem să lămurim. Am evitat totuşi o anumită terminologie; nu vorbim despre un „progres al dogmei", nici de „o evoluţie" a ei, pentru ca să nu punem în discuţie caracterul ei fundamental, neschimbător.

Există, mai întâi, un progres al dogmelor, ca număr.

Azi Biserica nu este în aceeaşi situaţie ca în veacul I, din acest punct de vedere; o mulţime de dogme au fost formulate şi primite.

Dar există şi un progres calitativ, pe lângă cel cantitativ, amintit. El constă în proclamarea de dogme care nu numai că înmulţesc numărul dogmelor, dar pot uneori amplifica adevărul revelat deja formulat. Astfel, în simbolul niceo-constantinopolitan avem formulate principalele dogme creştine; dar fiecare dintre ele e susceptibilă de o dezvoltare în alte dogme mai cuprinzătoare ale adevărului revelat, potrivit dezvoltării conştiinţei vii a Bisericii. Aşa, sinodul de la Calcedon a dezvoltat dogma hristologică despre raportul celor două firi, exprimată foarte pe scurt în simbolul niceo-constantinopolitan, prin simplele cuvinte: „şi s'a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi s'a făcut om"; iar sinodul al VI-lea ecumenic a amplificat formula calcedonică, adăugând dogma celor două voinţe.

Există deci un progres pe care îl mărturiseşte conştiinţa creştină şi îl atestă istoria. Dar el nu trebuie confundat cu o schimbare a cuprinsului dogmelor. În acest sens nu se poate vorbi despre un „progres" sau despre o „evoluţie" a dogmelor; căci dogmele nu progresează în sensul unei schimbări a înţelesului lor, ci în sensul unei amplificări a dogmei şi în sensul înmulţirii formulelor care definesc adevărul revelat.

Aceasta în ce priveşte stadiul dinaintea formulării dogmelor. După formularea lor, există un progres care nu va înceta până la sfârşitul lumii în înţelegerea şi aprofundarea dogmelor.

Soloviev a spus: „... Dacă cuiva nu-i place învăţătura despre dezvoltarea dogmatică, atunci lăsăm să se vorbească despre dezvoltarea multilaterală a adevărurilor creştine prin hotărârile dogmatice ale Bisericii universale; dacă nu's plăcuţi termenii străini „dogma explicitum" şi „dogma implicitum", apoi să lăsăm aceşti termeni teologilor latini... Din cauza noilor expresii discutabile, nu vom nega un fapt vechi indiscutabil".[330]

Aşadar, există un progres real ca număr; este prima noastră constatare în legătură cu subiectul nostru. Există de asemenea un progres de explicitare a cuprinsului: este a doua constare pe care am făcut-o. În sfârşit, acest progres al cunoaşterii dogmatice

[330] Vl. Soloviev, *Opere*, IV, 256; apud P. Svetlov, *op, cit.*, I, pp. 283-284.

se săvârşeşte atât înainte, cât şi după formularea dogmei. E a treia constatare pe care o facem.

1.15.2. Factorii acestui progres: lăuntrici şi exteriori

Vom cerceta acum condiţiile în care se împlineşte acest progres.

a) Apostolii au avut o cunoaştere, pe care am putea-o numi totală, a lui Iisus Hristos: *„Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii, aceea vă vestim"*, scrie unul dintre cei doisprezece (1 In 1, 1). În cele patru Evanghelii se descrie această plinătate a vieţii în cuvinte ce parcă ţâşnesc sub o prea mare presiune lăuntrică, a Duhului. Primii martori ai activităţii publice a Domnului au avut putinţa să cunoască viaţa dumnezeiască, ca pe o realitate concretă, văzută în toate laturile ei. Dar ei n'au subsumat aceste experienţe personale, ca de la om la om, legilor savante ale cunoaşterii, nu le-au rânduit şi clasat în raport cu cunoaşterea omenească.[331] Experienţele pe care le-au făcut ei le-au descris simplu, sub impresia inefabilă, a unor evenimente uluitoare, desfăşurate într'un ritm care a luat minţii omeneşti răgazul şi puterea de a-şi da seama exact ce se întâmpla; învăţătura, minunile, patimile, moartea, învierea, apariţiile, înălţarea..., toate au fost redate simplu, aproape fără comentarii personale, de nişte martori care adevereau cu viaţa lor mărturiile pe care le dădeau.

Apostolul neamurilor a fost singurul care, în perspectiva depărtării de evenimente, a dat un început de expunere sistematiztă a planului mântuirii lumii, care are în centru Crucea lui Hristos (mai ales în epistolele către Romani şi către Galateni).

b) Dar a trebuit şi a doua generaţie, a ucenicilor Domnului, pentru ca raţiunea, în contact cu filozofiile şi cu realităţile timpului, să se smulgă de sub impresia copleşitoare a prezenţei Mântuitorului în lume, pentru ca, de la simple mărturii, să purceadă la vaste expuneri sistematice pentru a dovedi unicitatea învăţăturii mântuitoare, prin dumnezeirea ei, incomparabilă cu oricare alta pe lume. A fost opera controversiştilor, apologeţilor, a polemiştilor şi a încercărilor marilor sistematizări individuale, a celei mai eroice etape din viaţa Bisericii, când se scria cu sânge propriu. În fruntea lor stau Sf. Justin, Sf. Irineu, Tertulian şi cel mai mare dintre toţi, Origen.

Nevoia apărării Creştinismului de eretici şi de prigoane şi imboldul propriu de a-şi lămuri marile mistere ale credinţei în lumina filozofiei timpului, de a o compara cu ea, evidenţiind superioritatea ei, nu au fost unicele condiţii pentru sistematizarea datului revelat cu ajutorul raţiunii.

Se poate vedea că ele constituie mai mult cauze secundare, externe, imbolduri din afară pentru formularea datului revelat în dogme. Am enumerat numai câteva dintre ele; se mai pot adăuga multe, printre care unele nu mai puţin însemnate ca, de pildă, concepţia individuală despre Revelaţie, neînţelegeri asupra accepţiei termenilor tehnici folosiţi de teologi etc.

Dar pentru a înţelege mai bine condiţiile propice dezvoltării dogmelor, trebuie să le considerăm mai lăuntric. Pentru aceasta, să ne amintim de starea Tradiţiei la moartea ultimului Apostol. Avem mai întâi principii învăţătoreşti ale Domnului, care polarizau învăţăturile apostolice în jurul lor. Aflăm, după aceea, obişnuinţele cultice,

331 Dr. Johannes Peter Junglas, *Die Lehre der Kirche, eine Laien-dogmatik*, Bonn, 1936, p. 9 şi Léonce de Grandmaison, *Le Dogme*, p, 389 etc.

implicând principiile de învăţătură. Şi, în sfârşit, acestea se brodau pe amintirile despre Persoana şi lucrarea Mântuitorului.

Trimişi să propovăduiască Evanghelia la toată făptura, Sfinţii Apostoli vor organiza evanghelizarea omenirii prin rânduirea treptelor ierarhice, a cultului, în sărbători noi, a învăţăturii, prin predica Celui înviat din morţi.

În marile adevăruri formulate de ei şi în marile rânduieli practice lăsate de ei, avem „in nuce" toată învăţătura şi practica Bisericii de mai târziu. Silită de nevoile apărării de primejdiile ereziilor, ale atacurilor din afară, de nevoia lămuririi proprii în doctrină şi a expunerii superiorităţii ei, în faţa filozofiei şi culturii profane, Biserica foloseşte lucrarea factorilor activi în ea şi cu sprijinul ei, care sub impulsiunile Duhul Sfânt (In 14, 13) au adus o înflorire care îşi va afla apogeul în veacul al IV-lea, când începe formularea dogmelor: şcolile teologice (cu unele studii mai aprofundate), pietatea, cu trăirea adâncă a tainelor creştine şi sinoadele ecumenice.

1.15.3. Progresul realizat până la formularea dogmei constă în dezvoltarea înţelegerii ei, exprimată în noua formă

În ce constă progresul realizat la formularea adevărului revelat în dogmă? El a fost precedat de o trăire intensă, de o experimentare a lui, care au făcut conştiinţa Bisericii mai vie, mai pătrunzătoare a tainelor lui: el a fost precedat de studii şi lucrări pregătitoare, care au arătat în ce măsură mintea omenească poate fi cuprinzătoare a tainelor datului revelat. Dogma a înveşmântat adevărul descoperit în formule potrivite minţii omeneşti, a precizat sensul adevărat al Revelaţiei dumnezeieşti şi i-a dat conturile divino-umane accesibile înţelegerii omului, pentru ca din minte să treacă la inimă.

Este oare aici şi un progres substanţial, sau numai unul de formă, faţă de Descoperirea dumnezeiască?

Vechii teologi au stabilit o deosebire între „forma" şi „cuprinsul" dogmelor, înţelegând prin „formă", formularea şi prin „cuprins", datul revelat. Nu se poate admite că o dogmă ar modifica însăşi substanţa datului revelat; ea rămâne aceeaşi. Dar nu se poate susţine nici statica înţelegerii Revelaţiei de către Biserica creştină; dimpotrivă, creşte şi se dezvoltă această înţelegere a ei. Se poate afirma, atunci, că dogma este numai datul revelat, plus o formă nouă? – Da. În aceasta constă progresul pe care-l prezintă o dogmă mai lămurită faţă de alta mai simplă sau faţă de adevărul revelat: într'o formă care dovedeşte o înţelegere mai dezvoltată a aceluiaşi adevăr, o claritate care nu mai îngăduie alte interpretări ale lui. Neadăugând nimic la plinătatea Revelaţiei dumnezeieşti, dogmele dezvăluiesc, pentru conştiinţa noastră, un simţitor adaus, care precizează adevărul revelat, deşi el nu constă decât într'o formulare nouă.

Dogmele apar nu numai ca o nouă expresie verbală mai completă a adevărurilor vechi şi cunoscute tuturor, ci şi ca formule logice, ca noţiuni noi.[332] Iar dacă prin această amplificare şi redare nouă a formulelor dogmatice se realizează o lămurire a datului revelat sau a dogmelor vechi, se poate vorbi şi în acest sens de un progres dogmatic[333] în înţelegerea unui adevăr dat, dar nedeplin lămurit.

---

[332] P. Svetlov, *op. cit.*, I, p. 284.

[333] Creşterea în cunoaştere a Bisericii e afirmată limpede de Col 2, 19; Ef 4, 13, 16, 11, 21; 2 Tes 1, 13; 2 Co 10, 15; Col 1, 10 etc.

Odată cu formularea lui, datul revelat intră în Tradiţia statornică sau permanentă pentru a doua oară; dogma topeşte în sine toate nedumeririle, toate contrazicerile, toate luptele care au precedat. Biruitor, adevărul exprimat în ea este precis, clar, dar general; Biserica îşi ia sarcina să-l dezvolte mai departe. Germenele devenit fruct rodeşte acum, dând naştere la noi germeni, care vor deveni fructe noi: e rândul Tradiţiei cu aspect dinamic să se pronunţe.

1.15.4. Explicaţiile lui Vincenţiu de Lerini şi ale cardinalului Newman

S'au dat mai multe explicaţii acestei dezvoltări dogmatice. Celebre între toate sunt aceea a lui Vincenţiu de Lerini şi a aceea a cardinalului Newman.

În al său *Commonitorium*[334], Vincenţiu de Lerini a descris dezvoltarea dogmatică prin icoana dezvoltării organismului: a ghindei în stejar, a copilului în om. Aşa după cum ghinda se dezvoltă fără să se schimbe esenţial, căci schimbare esenţială ar fi când prin dezvoltare s'ar preface în alt copac şi aşa după cum organsimul copilului se dezvoltă devenind cu încetul om, tot astfel învăţătura creştină se dezvoltă neîncetat „in eodem sensu et in eadem sententia".

Această explicaţie e cea mai bună care s'a dat până acum dezvoltării dogmatice. Ea lămureşte dezvoltarea datului revelat sub influenţa dumnezeiască; în acelaşi timp arată în ce chip noutatea omenească se topeşte în identitatea cu sine însuşi a organismului adevărului dumnezeiesc.

Romano-catolicii, socotind că această explicaţie nu e decât o comparaţie care nu poate lămuri pe deplin organismul adevărului revelat, care lucrează prin asimilare şi nu prin eliminare, ca în creşterile organice naturale şi care, de asemenea n'ar da pe deplin ideea de lucrarea Sfântului Duh asupra lui, arată o preferinţă deosebită teoriei cardinalului Newman.[335] Acesta învaţă că dezvoltarea dogmatică are analogia ei în legile spiritului omenesc, în dezvoltarea doctrinelor în mintea omnească. La început avem o vedere generală a obiectului cunoaşterii noastre; urmează o cercetare amănunţită a fiecărei părţi, apoi o sinteză a lor, confruntată cu prima vedere de ansamblu. Acest proces se repetă şi cu formarea dogmelor. De la expuneri intuitive, bogate în imagini şi pline de simţire, se trece la o luminare treptată a cuprinsului şi apoi la o sinteză care trebuie să se acopere cu forma primară; datele nedezvoltate, apostolice, ale erei apostolice sunt cercetate şi confruntate în chip amănunţit, pentru ca să devină obiectul formulării.[336]

După cum s'a putut vedea, această teorie a lui Newman a înglobat într'o lege generală a minţii omenşti aparenţele procesului dogmatizării, pe când Vincenţiu de Lerini a surprins acest proces în ce are el mai intim, mai antinomic, mai specific: păstrarea unităţii în diversitate, permanenţa tipului primar în desfăşurările următoare etc... Ambele se completează şi sunt de ajutor la înţelegerea dezvoltării dogmelor.

---

334 Vincenţiu de Lerini, *Commonitorium*, Migne, P.L., L, col. 637 sq, mai ales col. 33, 28-30.

335 Cardinalul H. Newman, Oxford University Sermon, 15; în *Essay on the developement of Christian doctrine.*

336 Anselm Stolz şi Herman Keller, *Manuale Theologiae Dogmaticae*, fasc. I, *Introductio in Sacram Theologiam*, Friburgi im Br., 1941, p. 75.

1.15.5. Explicaţii greşite ale progresului în cunoaşterea dogmatică

Atât protestanţii vechi cât şi cei moderni se opun ideii de dezvoltare dogmatică. Cei dintâi cred că toate dogmele se expun într'un chip cu desăvârşire clar şi precis în Sfânta Scriptură; cât despre cele care nu au acest caracter, sunt invenţii papistaşe. Cel de al doilea, întemeindu-se pe istoria dogmelor, arată că romano-catolicii au adăugat la dogmele vechi altele noi.[337] A. Günther socotea că progresul dogmelor e în funcţie de progresul ştiinţei.

Moderniştii au susţinut că e vorba de un progres substanţial al dogmelor, deoarece totul evoluează. Iar dogmele evoluează prin pătrunderea treptată a sentimentului religios în conştiinţă, nu prin elemente din afară; ele sunt deci rodul unei lucrări subiective, deciziile autorităţii sancţionând mişcarea gândirii şi a pietăţii comune.

1.15.6. După formularea dogmei ea devine ferment al Tradiţiei dinamice

Odată cu proclamarea dogmei, adevărul revelat a devenit, ca formulă dogmatică, parte integrantă din Tradiţia statornică, dumnezeiască şi deci punct de plecare al Tradiţiei dinamice. Uneori, unele aspecte ale dogmei sunt reluate şi expuse în formule mai ample. Dar, în general, evlavia şi ştiinţa creştină se hrănesc din ele. Viaţa Bisericii se asimilează cu aceea a Duhului prin mijlocirea lor.

Începe o nouă etapă, de aprofundare şi de trăire a dogmei: etapa Tradiţiei dinamice de care ne vom ocupa mai departe.

---

337 A. Loisy, *L'Evangelie et l'Eglise*, Paris, 1902, p. 138, sq, 162, sq., 125; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 191, 204; E. Le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907 etc. Amintim aici lucrarea eruditului ateu G. Guignebert, *L'évolution des dogmes*, ed. a IX-a, Paris, 1929, în care dezvoltă teoria că dogmele se nasc, cresc, evoluează şi apoi îmbătrânesc şi mor ca orice e viu pe pământ, când întâlnesc un mediu neprielnic.

Anexă

1.16. Puterea evocatoare a dogmei

1.16.1. Puterea evocatoare a dogmei e cu totul redusă dacă o limităm la unica ei formulă raţională (cum crede L. de Grandmaison); trebuie să introducem „raţiunea inimii".

Un teolog romano-catolic din vremea noastră a scris, într'o colecţie de studii despre dogmă[338]: „Realităţile supranaturale asupra cărora trebuie să ne pronunţăm sunt şi rămân misterioase: din enunţările dogmatice nu ţâşneşte această lumină de evidenţă directă, intrinsecă care, ea singură, poate fixa mintea în chip irezistibil, forţând adeziunea ei. E ca o scrisoare închisă; ea poartă, e adevărat, pecetea dumnezeiască; dar nu vom citi niciodată, în viaţa aceasta, cuprinsul ei; trebuie să credem pe autoritatea Celui care ne comunică esenţialul ei, prin trimişii Lui acreditaţi cum se cuvine. Se va spune poate: evidenţa atestării divine nu poate forţa asentimentul meu, ca evidenţa mărturiilor care-mi afirmă, de pildă, existenţa oraşului Berlin, pe care nu l-am văzut?

Această greutate, după ceea ce s'a spus mai sus despre interpretarea semnelor credibilităţii va apare mai curând teoretică. Dacă se acordă posibilitatea practică a ipotezei, într'un caz excepţional, se va răspunde ca asentimentul astfel impus n'ar fi un act de credinţă propriu zis şi că n'ar face cu neputinţă, chiar în acest caz, un alt asentiment liber şi meritoriu, dat pe simpla autoritate a Descoperitorului.

Orice ar fi, se vede destul de limpede cum se afirmă întâietatea în actul de credinţă, al liberei, al bunei voinţei. Aşa se explică, încheie teologul amintit, carcaterul meritoriu al adeziunii noastre, noblețea ei morală, ca şi adeziunea şi neliniştea psihologică deja observată şi lămurită de Fericitul Augustin".

La aceste constatări trebuie să mai adăugăm ceva.

„Simbolul credinţei", rezumatul tuturor dogmelor Bisericii creştine, face parte nu numai din slujba Sfintei Liturghii, dar a intrat în rugăciunile creştinului ortodox de toate zilele, pe care el le rosteşte cu cea mai puternică vibrare sufletească în zorii zilei, ca şi în crepusculul serii, în faţa sfintelor icoane. Ca şi oasele înviate din profeţia lui Iezechiel, peste care trece Duhul şi le învia, tot astfel, cuvintele, formulele acestea seci şi lapidare, calculate şi lipsite de elan, de poezie, cu termeni tehnici teologici sunt transformate, înviate oarecum, de un suflu nou, răscolitor, inexplicabil dar evident în şopotirea lor, în care se revarsă toată căldura inimii credinciosului, toată vibraţia fiinţei lui.

Cum se explică faptul că astfel de formule de credinţă răscolesc străfundurile sufleteşti ale credinciosului făcându-i perceptibilă Marea Prezenţă? – În rugăciunea particulară şi în cultul public, întâietatea n'o mai are elementul raţional al cunoaşterii,

---

338 Léonce de Grandmaison, *Le dogme chrétien*, ed. II-a, Paris, 1928, p. 309.

ci căldura iubirii duhovniceşti, care, adaptând pe creştin la obiectul adoraţiei sale, îl poate transporta în înseşi pragurile Divinităţii. Chiar când credinciosul pierde „căldura credinţei", tot îi rămâne mai mult decât necredinciosului, care n'a avut strălucirea unei Prezenţe obiective, în faţa propriei existenţe, ci numai o judecată, un simplu proces logic. Şi astfel, activitatea intelectuală a credinciosului e mai mult o năzuinţă, o aderare la Obiectul credinţei sale în „întunericul transluminos". „Credinţa atinge astfel, dar fără s'o vadă încă, o valoare absolută, a cărei cunoaştere omogenă se fărâmiţează şi se adună în nişte acte intelectuale, în aparenţă separate, dar unite prin identitatea principiului lor imanent şi al termenului lor transcendent. Ea face să se cugete de-a dreptul la Dumnezeu, dar nu face să fie cunoscut fără mijlocitori. Prin lumina slavei, dimpotrivă, în strălucirea orbitoare a vedeniei, în care Cuvântul se arată fără de chip şi faţă către faţă, inteligenţa se uneşte cu obiectul inimii, cunoaşterea cu iubirea coincid, sufletul întreg e ca îndumnezeit printr'un act nemuritor"[339]

Trebuie deci să intervină „raţiunea inimii" pentru a ne explica marea putere evocatoare a dogmei. Ea preface nişte formule seci, aride, într'un „Te-Deum laudamus"[340], ea preface pustia în livadă duhovnicească, în rai înverzit pentru sufletele noastre.

Creştinul simte cu toată puterea fiinţei lui că adevărurile pe care le mărturiseşte sunt mai mult decât logice, sunt ontologice, că ele nu exprimă nişte idei exterioare fiinţei lui, ci nişte adevăruri lăuntrice şi de care depinde nu numai efemera existenţă pe acest pământ, ci însăşi veşnicia lui întreagă.

1.16.2. Această putere e făcută cu putinţă de autoritatea dumnezeiască şi de Întrupare

Ce face cu putinţă această putere evocatoare a dogmei în Creştinism? – Este, fără îndoială, mai întâi autoritatea dumnezeiască, care se impune credinţei noastre. Ea ne înconjură, ne copleşeşte, ne stăpâneşte, avându-şi izvorul în Descoperire şi sediul în Biserică. Dar mai puternică decât însăşi această autoritate supremă, este puterea evocatoare pe care i-o transmite dogmei Persoana lui Iisus Hristos. Ea o umple de o realitate vie, prezentă, imensă. Iisus Hristos este marele, unicul Revelator al realităţilor cereşti. Prin glasul profeţilor, vorbea Dumnezeu, Iisus Hristos e Însuşi Dumnezeu, care ne vorbeşte. Ne vorbeşte prin fapte, prin „taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută", ne vorbeşte prin învăţătura Lui, ne vorbeşte prin patima şi moartea Lui: tot atâtea momente care descopăr înălţimea şi adâncimea iubirii, înţelepciunii şi atot-puterniciei dumnezeieşti; „Dumnezeu s'a arătat în Trup!". De aceea, Apostolul se arată nevrednic de a vesti *„neprimitoarea de cercetare bogăţie a lui Hristos"* (Ef 3, 8). Iată de ce Sfinţii Părinţi nu L-au numit numai Descoperitorul, ci Descoperirea însăşi. El acreditează întreaga Descoperire dumnezeiască, dovedind oamenilor că ea nu e numai cu putinţă, ci e o realitate vie şi, în acelaşi timp, că dogma nu face decât să vestească „ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştrii, ce am primit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii" (1 In 1, 1)

---

339 E. J. Chevalier, *Essai d'une critique de la connaisance théologique*, în *L'homme, métaphysique et transcendance*, colecţia „Etre et penser", nr. 1 mai 1943.

340 Cf. Valentin M. Breton, *La Trinité, histoire, doctrine, pieté*, col. „Bibliothèque catholique des sciences religieuses", Paris, 1931, pp. 163-164.

1.16.3. Dogma evocă pe profeţii, pe luptătorii împotriva ereziilor, pe cei desăvârşiţi care experimentează trăind adevărurile dogmatice şi pe smeriţii cercetători dogmatişti

Creştinul simte instictiv că formulele dogmelor evocă unitatea de luptă a trecutului, prezentului şi viitorului Bisericii, unitatea de suferinţe şi bucurii, de înfrângeri aparente şi de biruinţe reale, de părute şovăieli şi de progres adevărat.

a) Dogma evocă transmiterea adevărului revelat şi păstrat neatins de Biserică. Evocă pe profeţii prigoniţi şi ucişi din pricina proclamării adevărului. Evocă pe martirii cilitani care, în săracele lor trăisti, duceau până în faţa scaunului de judecată şi de osândă la moarte, rulourile cu scrierile „dreptului Pavel" şi ale Bunei-Vestiri. Evocă pe miile şi miile de mărturisitori şi martiri, care au luptat lupta cea bună, au păzit credinţa şi apoi s'au întors în casa cea de lut, dându-i trupul după ce au făcut să strălucească în el duhul.

b) Dogma evocă luptele Bisericii pentru apărarea dreptei credinţe în faţa „lupilor răpitori îmbrăcaţi în piei de oaie", evocă jertfele şi au păzit credinţa şi apoi s'au întors în casa cea de lut, dându-şi trupul de mărturisitori.

c) Dogma evocă viaţa îndumnezeită a celor care, prin trăirea lor adâncă, ne-au tâlcuit în cuvinte omeneşti şi îngereşti cele experimentate de ei în contemplarea Adevărului revelat şi transpus în dogme.

Pe de altă parte capodopera lucrării dogmei rămâne, fără îndoială, sfântul, adică creştinul care năzuieşte necontenit să se ridice până la statura bărbatului desăvârşit, care este Hristos Domnul. El este cel care a ajuns la starea desăvârşită în care Sf. Apostol spune: *„Nu mai sunt eu cel ce trăieşte, ci Hristos trăieşte în mine"* (Ga 2, 20). Prin sfinţi se manifestă Iisus Hristos în lume; prin ei iradiază lumina învăţăturii celei dumnezeieşti. De aceea Mântuitorul arată că puterea de pătrundere a luminii Evangheliei în afară e direct proporţională cu puterea ei de iradiere prin creştini: *„Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând ei fapetele voastre cele bune, să preamărească pe Tatăl vostru, care este în ceruri"* (Mt 5, 16). Sfinţii sunt, deci, cei care după Hristos, întrupează năzuinţele creştine – niciodată împlinite, niciodată pierdute! Sfintele lor nevoinţe sunt evocări neostoite ale adâncului de taină al dogmelor. Ei se vădesc, astfel, crainicii adevărului dogmelor. Viaţa lor e mai grăitoare decât cele mai înalte speculaţii asupra dogmelor.

d) Dogma ne evocă în fine pe smeriţii ostenitori în ale ştiinţei despre Dumnezeu, dogmatiştii, care înjugând zilele şi nopţile, cu multă trudă culeg ca albinele învăţăturile din livada cea duhovnicească a Bisericii, având în centrul lor pe Acela, al cărui nume e „mai dulce decât mierea şi decât fagurul de miere".

Puterea evocatoare a dogmei e cu atât mai mare, cu cât studiul se uneşte în chip mai intim cu rugăciunea – „ora et labora!" – şi cu cât în cercetarea ei Dumnezeu e mai prezent.

1.17. Analogia

După ce am văzut ce e Teologia Dogmatică şi Simbolică şi după ce am înţeles că obiectul ei principal de cercetat îl formează dogmele, o întrebare legitimă se pune: Aceste dogme au acelaşi mijloc de exprimare? Aceste mijloace de exprimare nu sunt ele curat omeneşti? Sunt ele atunci adecvate ca atare obiectului lor, Dumnezeu? Dar El însuşi ne-a dat nişte mijloace mai potrivite cu obiectul lor chiar în Sfânta Scriptură. Aceste mijloace de exprimare şi, într'o măsură oarecare, de cunoaştere, a lui Dumnezeu sunt printre altele *analogia* şi *simbolul*.

1.17.1. Prima treaptă a analogiei cu Dumnezeu: „urmele" Lui pe pământ

Analogia îşi are punctul de plecare în ideea că universul este creaţia lui Dumnezeu. Aşa după cum fiecare lucrare omenească ne aduce aminte de autorul ei; şi aşa după cum, în orice lucrare, omul pune ceva din personalitatea lui, tot astfel universul, în totalitatea lui şi parte cu parte, ne aduce aminte de Ziditorul lui şi arată unele însuşiri ale Sale.

Sfânta Scriptură ne spune că omul a fost făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu; a pierdut asemănarea şi şi-a stricat şi chipul. Ştim, pe de altă parte, că nu se poate stabili cu uşurinţă în ce constă „chipul lui Dumnezeu" în om. Totuşi, afirmaţia rămâne: omul este făcut după chipul lui Dumnezeu. Iată dar un punct de plecare foarte sigur, deoarece este afirmat de însăşi Sfânta Scriptură. „Chipul" se referă îndeosebi la funcţiile sufletului omenesc; pe temeiul lui s'a putut da o explicaţie tainei Prea Sfintei Treimi. În univers aflăm manifestarea puterii lui Dumnezeu. În măreţia universului vedem proiectarea infinităţii lui Dumnezeu. Din minunata rânduire a universului deducem atributele lui Dumnezeu.

Universul poartă urmele lui Dumnezeu. Urmele oamenilor şi ale vieţui-toarelor pământului pe unde au trecut ele, ne evocă prezenţa lor pe o treaptă mai înaltă decât umbrele. Sfinţii Părinţi au deosebit şi alte atribute ale Persoanelor Sfintei Treimi după vestigiile lor în lume. Ele au fost atribuite unora sau altora dintre Persoanele Sfintei Treimi.

Descoperirea dumnezeiască confirmă din abundenţă ceea ce s'a putut stabili pe calea raţiunii. Mulţi dintre Părinţii pustiei au dus până la ultimele ei consecinţe ideea creaţiei ca analoagă cu Creatorul ei. În fiecare făptură, în fiecare colţ de iarbă, în fiecare arbore, în cântecele păsărilor, în şuieratul vântului, în mugetul mării şi în tălăzuirea valurilor ei, ca şi în firmamentul înstelat, ei au proslăvit măiestria şi atotputernicia Ziditorului. Ba au revărsat prisosul iubirii lor şi asupra fiarelor câmpului şi ale pădurilor, făcându-le slujitori inofesivi şi folositori.

În această preţuire a firii şi încununare a ei cu un nimb suprafiresc nu s'a amestecat niciodată nimic panteist în creştinismul autentic. Căci ea era socotită drept expresia atotputerii, atotînţelepciunii, imensităţii... (etc.) dumnezeieşti; era socotită drept cartea imensă a lui Dumnezeu în care toate creaţiile Domnului sunt literele ei. Ele, cu toatele,

vestesc pe Creatorul lor; şi dacă, după cum scrie Fericitul Augustin, le ispiteşti dacă sunt ele Dumnezeu, ele răspund într'o simfonie suprapământească: Excelsior! Caută mai sus! Mai sus!

Aceasta e deosebirea între creştinism şi păgânism, de altminteri: păgânismul a confundat zidirea cu Ziditorul, firea cu Făcătorul, a însufleţit elementele naturii şi li s'a închinat ca lui Dumnezeu; zoolatria a fost forma cea mai persistentă şi mai degradantă a acestor rătăciri omeneşti.

În creştinism s'a făcut întotdeauna o separaţie răspicată între Creator şi creatură, între absolutul dumnezeiesc şi relativul omenesc, între transcendent şi contingent.

Cei care au întruchipat în concepţia lor toată metafizica înaltă a concepţiei creştine despre prezenţa lui Dumnezeu în lume, sunt sfinţii Bisericii creştine. Iată un mic exemplu între multe altele: „Sf. Grigorie de Nazianz († 389), se duse o dată să se plimbe pe malul mării şi văzu multe scoici, pe care valurile le aruncau pe mal pentru a le lua apoi iarăşi. Tot mergând, ajunse într'un loc unde se vedeau multe stânci, în jurul cărora spumegau zadarnic valurile mării. Atunci episcopul începu a se gândi: „Ca şi scoicile acestea, pe care valurile le aduc şi iar le iau, aşa sunt oamenii care au voinţa slabă şi cad îndată la orice ispită. În schimb, stâncile acestea neclintite înfăţişează pe oamenii cu voinţă tare, care nu se lasă duşi la păcat de nici o ispită oricât de puternică...". Tot ca acest sfânt episcop şi alţi sfinţi şi-au ridicat mintea la Dumnezeu, plecând de la privirea lucrurilor văzute...".[341] Eu au aplicat însă principiul analogiei la întreaga creaţie începând cu omul, cununa ei.

În veacul al XVIII-lea, cel mai vestit teolog anglican, Joseph Butler (1692-1752), care a avut o înrâurire deosebită asupra cardinalului J.H. Newman, a scris o carte celebră împotriva deiştilor, pornind de la punctul lor de vedere: dacă ei admit pe Creatorul, trebuie să admită şi pe Revelatorul, fiindcă Universul este un adevărat îndrumător către Revelaţie, putându-se stabili o asemănare perfectă între datele religiei şi ale naturii (*The Analogy of religion and Revealed, to the constitution and course of Nature*, 1736).[342]

Credinţa face din creştin un cititor al tainelor lui Dumnezeu în această imensă carte care e Universul; necredinţa îl face, după expresia unui autor medieval, ca pe un „analfabet care ar avea în faţa lui o carte ebraică sau grecească".[343]

1.17.2. A doua treaptă: „Chipul lui Dumnezeu" (sufletul omenesc) şi duhurile bune

Credinţa creştină despre creaţia universului a luat în decursul veacurilor felurite forme; concepţia despre raţiunile seminale ale lumiii e una dintre aplicaţiile acestei reflectări a desăvârşirii lui Dumnezeu în ea. Totuşi, analogiile ce se pot stabili în univers cu Creatorul său, au contururi prea vaste, prea mari şi, în consecinţă prea generale şi prea vagi. Ele sunt ca nişte tablouri sau statui ale înţelepciunii dumnezeieşti; avem

341 Arhim. I, Scriban, *Curs de Teologie Morală....*, pentru uzul clasei a VII-a seminarială teologică, ed. II-a Bucureşti, 1921, p. 404. Pentru această primă parte vezi şi *La Philosphie de Saint Bonaventura* de E. Gilson, ed. II-a, col. „Etudes de Philosophie Médievale", Paris, 1943, p. 165 sq., şi A. Stolz, *Théologie de la Mystique, Chevetogne*, 1939, p. 241 sq.

342 M.T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en Théologie Dogmatique*, Paris, 1931, col. „Bibliothèque thomiste", XV, p. 22.

343 E vorba despre Bonaventura; cf. E. Gilson, *op. cit.*, supra, p. 172.

în fața lor fiorul sublimului, al imensității, dar, a le descifra, după metodele scolastice, aplicându-le regulile exegezei biblice, e o exagerare.

Trebuie să existe, pentru om, şi alte analogii mai precise, mai reduse, şi care să reflecteze într'un chip mai potrivit cele ale lui Dumnezeu, deoarece aflăm, pe lângă Univers, în totalitatea lui, unele ființe mai desăvârşite decât altele şi care reflectează într'un chip mai ales perfecțiunile Creatorului: ele evidențiază mai desăvârşit oarecare corespondență între creat şi necreat. Aceste ființe sunt îngerii şi oamenii.

Îngerii şi oamenii sunt ființele cele mai perfecte, analoage cu Ființa superioară. Ele reflectează spiritualitatea ei, la îngeri în chip mai desăvârşit, la oameni în chip mai puțin desăvârşit, fiindcă partea spirituală a omului e înnămolită în materie. Dar mai mult: sufletul omenesc este analogia Sfintei Treimi prin unitatea de esență şi întreita lui funcție. Fericitul Augustin a dat o demonstrație constrângătoare acestui adevăr.

Cu aceasta am arătat a doua treaptă a analogiilor celor dumnezeieşti: Chipul lui Dumnezeu, imprimat în om şi peste care, după Diadoh al Foticeei, trebuie să se picteze asemănarea lui[344], pierdută prin păcat. Chipul se face totdeauna după un model; modelul chipului omului e Însuşi Dumnezeu.

La lucrarea unui tablou avem, oarecum, doi autori: modelul, şi cel care-l lucrează; aici Dumnezeu este şi chipul şi înfăptuitorul; fiindcă El însuşi creează pe om, cu sufletul său. Chipul se redă printr'o corespondență între părțile constitutive ale sale cu acelea ale modelului; dacă e şters, el nu redă asemănarea acestui model, ci numai aminteşte faptul reprezentării. Pentru a reda asemănarea, el trebuie să reproducă, în chip mai viu, trăsăturile modelului. Pe tărâmul creat, un chip e o imagine născută pe cale de imitație; ea nu dă ceva din însăşi esența celui imitat, ci rămâne, din punct de vedere esențial, cu totul separat. Totuşi, sufletul omenesc este analogia creată cea mai desăvârşită a lui Dumnezeu, împreună cu îngerii, deoarece datorită substanței lor spirituale, desăvârşite, ele înfățişează în modul cel mai desăvârşit pe Dumnezeu în univers. Mai mult, ele sunt conştiente de analogia cu modelul lor, se doresc cât mai aproape de El şi năzuiesc spre o asemănare cât mai perfectă cu El.

1.17.3. A treia treaptă: asemănarea lui Dumnezeu, obținută prin Har

Dar Dumnezeu a pregătit pentru cei aleşi o analogie mai desăvârşită cu El, făcându-i *„părtaşi dumnezeieştii firi"* (2 Ptr 1, 4).

Acest al treilea grad şi cel mai desăvârşit al analogiei e reprezentat de unii Sfinți Părinți prin „asemănarea" săvârşită peste chipul şters de păcat. Acest fel de „analogie" depăşeşte noțiunea însăşi, „asemănarea" constând în împărtăşirea din chiar emanațiile Ființei Divine, energiile cele necreate, distincte dar nedespărțite de ea.

1.17.4. Analogia e modul exprimării realităților dumnezeieşti; istoricul ei

Nenumărate, ca şi manifestările înseşi ale universului şi ale micro-cosmosului, sunt analogiile cu Dumnezeu. Sfânta Scriptură însăşi vorbeşte în chip analogic: Ce e

344 Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic*, cap. 78, în *Filocalia*, trad. cit., vol. I, pp. 374-375.

„răscumpărarea", ce e „iubirea" sau „naşterea" dumnezeiască, ce e în sfârşit tot modul potrivit cu felul omenesc de a se exprima şi de a înţelege lucrurile, decât nişte analogii mai mult sau mai puţin apropiate de suprarealitatea dumnezeiască pe care o exprimă?

De aceea, cunoaşterea lui Dumnezeu se numeşte „analogică" – formulele dogmelor însele au o formă analogică. Dacă luăm simbolul niceo-constantino-politan, vedem că prin el exprimăm credinţa „într'unul Dumnezeu", dar acest „unul" e analogic pentru că nu corespunde exact cu modul realităţilor dumnezeieşti: e vorba de o esenţă unică dar şi de trei Persoane.

Îl mărturisim ca „Tată", dar nu în sens obişnuit, ci în sens analogic; îl mărturisim „făcător" în sensul de cel care a adus ceva din nefiinţă la fiinţă şi nu cu înţelesul de totdeauna etc.

Teologia dogmatică n'ar fi cu putinţă fără forma analogiei.

Elinii au folosit analogia în mod curent în relaţiile cu proporţii matematice, cantitative şi mai apoi şi în cele calitative.[345]

De la „analogie" s'a trecut la un „procedeu" analogic şi mai apoi la o „metodă a analogiei" în Teologie[346]. S'a văzut, pe drept cuvânt în ea, „cheia de boltă", o noţiune centrală şi universală, fără de care e neputinţă să înţelegem ceva din metafizică şi cu atât mai mult din Teologia speculativă[347]; de asemenea, că e „procedeul legitim şi eficace" de care se slujesc enunţările dogmatice „pentru a se egala cu divinul".

Folosirea ei e veche cât Revelaţia; dar sistematizarea ei n'o aflăm la Sfinţii Părinţi, ci de-abia în evul mediu, la apuseni.

Atitudinea protestanţilor faţă de analogie e deosebită de a romano-catolicilor şi de a noastră, deoarece tendinţa lor este de a n'o primi; categoric s'a exprimat în acest sens negativ, însă numai Karl Barth, tăgăduind realitatea unei „analogia entis".

1.17.5. Nuanţe şi deosebiri la cele trei confesiuni creştine faţă de analogie. Împărţirea ei

Cele dintâi categorii (două) sunt nişte categorii de raporturi: aşa după cum omul are umbra şi urmele lui, tot astfel universul reprezintă umbra şi urmele Domnului; aşa după cum omul are chipul lui, tot astfel el e chipul lui Dumnezeu.

Până aici cele trei confesiuni creştine ar putea fi de acord în a le primi. În privinţa celei de a III-a categorii aflăm oarecare mici nuanţe deosebitoare fără însemnătate din punctul de vedere strict care interesează aici, între noi şi romano-catolici; dar ea ne separă radical de protestanţi.

Iată nuanţa care ne deosebeşte de romano-catolici: ei socotesc „asemănarea", calitate pură, care exclude cantitatea şi spaţialitatea, prespune posedarea în comun a uneia şi aceleiaşi calităţi – Harul –, (după cuvântul lui Bonaventura: „Similitudo dicitur rerum diferentium eadem calitas"), care e în acelaşi timp „supranatural şi participabil de om", fiindcă îndeplineşte condiţia de „simultan creat şi transcendent faţă de restul naturii".[348]

---

345 Fanu – Al. Duţulescu, *Dicţionar Filozofic*, Craiova, 1945, pp. 13-16.

346 M.T. – L. Penido, *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique*, cit. supra, p.8.

347 A. Gardeil, *Le donné revéle*, cit. supra, p. 119.

348 E. Gilson, *op. cit.*, pp. 182, 183.

Deci „asemănarea" e rodul Harului creat – al participării creatului la necreat. După ortodocşi, însă, „participarea la dumnezeiasca fire" nu se poate obţine decât prin ceva emanat chiar din ea; căci nu poate îndumnezei ceva creat. Aceasta e nuanţa de deosebire între noi şi romano-catolici: participarea creatului la Necreat.

Protestanţii, însă, nu primesc ideea îndumnezeirii prin Har, a unei teandrii, care e ultima treaptă şi cea mai desăvârşită, a Teologiei, după cum tind să înlăture, de altfel, orice analogie a creatului cu Necreatul.[349] (Mai amintim că acest fel de „analogie" depăşeşte cadrele noţiunii filozofice însăşi prin intensitatea şi specificitatea ei).

1.17.6. Metoda univocităţii şi antropomorfismul; metoda echivocităţii şi agnosticismul

Dar analogia a dat naştere, cu timpul, metodei analogice, pe care Sfinţii Părinţi au practicat-o curent, fiind sistematizată, însă, în timpuri mai apropiate de noi. **Antropomorfiştii** de totdeauna au înţeles să vorbească despre Dumnezeu şi despre oameni în acelaşi fel, închipuindu-şi-L în acelaşi fel: este calea, care se numeşte „univocă", iar metoda aceasta se numeşte a „univocităţii"; este aceea a antropomorfismului grosolan. Se cunoaşte, din istoria spiritualităţii creştine, cazul zguduitor al bătrânului Serapion, istorisit de Sf. Casian: monah cu o viaţă îmbunătăţită, ajunsese în necurmata-i rugăciune să vadă pe Dumnezeu sub chipul unui om, cu care convorbea în elevaţiile sale zilnice. „Chipul lui Dumnezeu" în om îl îndreptăţea la aceasta.

Diaconul Fotin îl convinge de greşeala sa, pe care smeritul călugăr o recunoaşte, spre marea bucurie a stareţului şi a întregii chinovii... Dar pierzând credinţa aceasta, antropomorfică, a pierdut orice credinţă şi căzând la pământ a gemut, plângând:

– Vai, nenorocitul de mine! Mi-au luat pe Dumnezeu şi pe Cel pe care-L ţin acum, nu-L am, iar pe Cel pe care-L ador sau îl rog, nu-L cunosc!".[350]

Problema pe care o ridică această istorisire adevărată e foarte complexă.

Din punctul de vedere strict care ne interesează, credinţa lui Serapion e un exemplu tipic de univocitate. Pietatea lui adâncă îl făcuse să se simtă atât de aproape de Cel pe care Fericitul Augustin îl socotea *interior me ipso* – mai lăuntric decât îmi sunt eu însumi –, încât nu mai ţine socoteală de faptul că modul uman de gândire nu e cel divin.

Opus antropomorfismului, care cade în greşeala univocităţii absolute este **agnosticismul**, care cade în greşeala echivocităţii absolute.

Agnosticismul socoteşte că nici o formulă nu opate exprima ceva din cele privitoare la Dumnezeu. Revelaţia însăşi a căutat mai mult să se acomodeze cu noi, decât să descopere ceva din inefabilul dumnezeiesc, zic adepţii lui.

Sfinţii Părinţi capadocieni s'au ocupat mult de Eunomie; în evul mediu agnostici celebri au fost Siger de Brabant, Jean de Jandum (care socoteau credinţa contrarie raţiunii), ca şi filozoful Maimonide. În epoca noastră, Schleiermacher, Ritschl şi şcoala lui, au tăgăduit dogmei orice valoare intelectuală, menţinându-i-o pe cea practică.

---

349 Vezi Declaraţia explicită a lui Jean Louis Leuba din studiul „Signe et symbole en théologie", din vol. *Signe et Symbole*, col. „Etre et Penser", nr. 13, Neuchatel, 1946, p. 175.

350 Sf. Ioan Casian, *Colationes*, X, 3, apud M. T. –L. Penido, *op. cit.*, pp. 72-73.

Vom spune câteva cuvinte despre „agnosticismul" trăitorilor pe culmile duhovniciei. Ei nu sunt antiintelectualişti, dar pe scara valorilor, intelectualitatea valorează pentru ei atât cât este generatoare de viaţă duhovnicească. Ei nu tac pentru că nu au nimic valabil de spus, ci pentru că au prea mult. Şi pentru a reda ideea de superlativ, de absolut, calea negaţiei li se pare unica potrivită cu puterea de exprimare a noţiunilor omeneşti. E unicul mijloc de a sfâşia vălul conceptelor ţesute de credinţă.

„Neştiinţa celor trăitori pe culmile duhovniciei" ne e deloc „ignoranţă"; e vârful unghiului îndreptat împotriva oricărei concepţii antropomorfice, dar unghiul rămâne deschis spre infinitul dumnezeiesc. Nu ca ateul gândeşte teologul, ci cu totul dimpotrivă, când zice ca şi el: „Dumnezeu nu există" sau „Dumnezeu e neant".[351]

Agnosticii, precum am spus, folosesc metoda echivocităţii absolute, care accentuează exclusiv ceea ce separă pe om de Dumnezeu.

1.17.7. Metoda analogiei

Agnosticismul şi antropomorfismul au silit oarecum Teologia creştină să facă din analogie o metodă. În ce constă această metodă? În a ne feri să cădem în cele două extreme amintite. Când atribuim lui Dumnezeu înţelepciunea, de pildă, ne ferim de echivocitate, afirmând că el se bucură în chip pozitiv de cea mai desăvârşită ştiinţă, dar ne ferim şi de univocitate, gândind că această perfecţiune aparţine însăşi fiinţei dumnezeieşti, într'un chip negrăit.[352]

Este uşor de înţeles motivul pentru care Biserica menţine cu orice preţ conceptele creaturale, cu care exprimă cele dumnezeieşti: Ea nu are altă posibilitate de exprimare. Dar, în acelaşi timp Tradiţia autentic patristică elimină încrederea absolută în puterea de cunoaştere, adecvată, a celor dumnezeieşti, prin cuvântul omenesc: se cade ca smerenia omenească să întâmpine, pe acest tărâm, chenoza dumnezeiască. Formulele de credinţă sunt în chip absolut determinate prin ceea ce neagă şi mereu determinabile în ceea ce afirmă – fapt care implică şi progresul dogmatic. Fiind atribuite lui Dumnezeu prin analogie, ele îl arată mai puţin cunoscut decât „de cunoscut". „La drept vorbind, pe tărâm dogmatic, «a descoperi» înseamnă, nu atât a ridica un văl cât mai ales a da câte puţin înapoi acest văl care-L acoperă. A crede altfel ar însemna să ne prosternăm în faţa propriei noastre gândiri, în loc să deschidem ochii în faţa gândirii creatoare".[353]

Calea analogiei ne recomandă acea „media aurea", învăţându-ne că având să înţelegem forma discursivă a unui conţinut transcendent, trebuie să-l dezbrăcăm cât mai mult cu putinţă de zgura sensibului şi să-i redăm proporţii adevărate.

Dumnezeu a vorbit oamenilor omeneşte, adică mai puţin adecvat cu subiectul şi cu obiectul Revelaţiei decât cu primitorul ei. Dogmele au fost, de asemenea, formulate în aşa fel, încât să se înţeleagă mai bine adevărurile dumnezeieşti de către oameni. Şi într'un caz şi în celălalt, e vorba de un pogorământ, de care dogmatistul trebuie să ţină seama în cel mai înalt grad.

---

351 E. J. Chevalier, art. *Essai d'une critique de la connaisance théologique*, în vol. *L'homme métaphysique et transcendence*, col. „Etre et pensée", nr. 1, Neuchatel, 1943, p. 99.

352 *Ibidem*, p. 99.

353 *Ibidem*, pp. 101, 102.

Să ne silim să vorbim cât mai aproape de sensul adânc al tainelor credinței, amplificând caracterul de universalitate al conceptelor analogice, până la însemnarea lor supraanalogică, pentru a deschide intrarea către mister.

În felul acesta putem ajunge la o exprimare dogmatică, analogică, adică la o cunoaştere reală ca substanță ştiințifică din punctul de vedere al formei, deşi parțială şi inadecvată, a lui Dumnezeu şi a voii Lui, pregătitoare a cunoaşterii trăite: „cunoştința relativă, cuprinsă în raționamente şi înțelesuri, spune Sf. Maxim Mărturisitorul[354], mişcă dorința spre cunoştința trăită prin participare".

1.18. Simbolismul

Introducere asupra însemnătății simbolului

Problema simbolului depăşeşte cu mult granițele Teologiei Dogmatice şi Simbolice, fiind în centrul preocupărilor filozofilor[355], ale sociologilor[356], ale oamenilor de artă şi ştiință[357] şi ale tuturor ramurilor teologice etc.[358]

Ne vom ocupa exclusiv de simbol din punct de vedere teologic, insistând asupra însemnătății lui în Teologia Dogmatică. (E de altfel nevoie să precizăm, că din punct de vedere al Teologiei Simbolice, stricto sensu, se insistă asupra simboalelor de credință care sunt Mărturisiri de credință; dar nu de acestea ne ocupăm aici. Vom atinge, în treacăt numai, problema ridicată în teologia apuseană de Simbolo-fideism).

1.18.1. Sensul obişnuit al simbolului

Simboalele pot avea mai multe definiții.

Din punctul de vedere care ne interesează în Teologia Dogmatică şi Simbolică, se poate primi însă o definiție generală ca punct de plecare şi anume că *simbolul* este un semn material care învăluie şi dezvăluie o prezență spirituală. Zicem „o învăluie şi o dezvăluie", pentru că semnificația adâncă a simbolului se cuprinde numai de cei inițiați; ceilalți văd numai ceea ce e vizibil pentru oricine. Aceasta nu înseamnă că cei care-l înțeleg deosebesc totdeauna două părți în orice simbol, una vizibilă şi alta invi-

354 *Filocalia*, trad.cit., vol. III, Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, întreb. 60, p. 329.

355 Jacques Maritain, *Les degrés du savoir ou distinguer pour unir*, Paris, 1935, a 6-a mie, cap. III şi anexa I; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, col. „Bibliothèque française de Philosophie", Paris, 1939, pp. 63-127; H. Bergson, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, Paris, 1933, p. 107 sq.

356 L. Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1922; Emile Caillet, *Symbolisme et âmes primitives*, Paris, Boivin, 1936.

357 Vezi H. Poincaré, *Science et Hypothèse*; sau: Pierre Godet, *Sujet et Symbole dans les arts plastiques*, în vol. *Signe et Symbole*, cit. supra, p. 105 sq. etc.

358 Paul Valery, *Phylosophie de la danse*, citat după Pierre Thevenaz, Avant-Propos la vol. *Signe et Symbole*, cit. supra, p. 7.

zibilă, ceea ce e simbolizat. Ci înseamnă că de un obiect vizibil e legată în chip misterios şi felurit o prezenţă, pe care el o evocă. Când primii creştini vedeau statuile imperiale sau statuile zeilor în general, ei puteau avea două atitudini cu totul deosebite. Această deosebire nu era impusă de obiect, căci el era acelaşi pentru ambele categorii de creştini. Dar creştinii vedeau două lucruri deosebite, după prezenţa pe care o evocau statuile.

Experienţa o repetăm toţi în nenumărate forme: un singur cuvânt, o foaie de finic de la Sfântul Mormânt, un semn de carte de la o persoană, o bucată de muzică etc.... poate rechema o prezenţă din trecut, ne poate umple viaţa câteva clipe, sau ne poate readuce la stări cu totul deosebite; în Teologie simbolul are o realitate obiectivă.

Pentru omul obişnuit, simbolul nu a ridicat probleme ca pentru cugetătorii care au vrut să pătrundă mai adânc misterul simbolului. Oricare ştie că simboalele folosite pe toate tărâmurile vieţii şi sunt semne de recunoaştere, indicii, figuri, oarecare obiecte fizice, având o însemnătate convenţională: ancora (simbolul nădejdii), O.H., (elementele din fizică şi chimie), steagul (simbolul patriei) etc.

Pentru gânditorii profani, simbolul pune probleme aproape nedezlegate; în Teologia creştină se recunoaşte, însă, caracterul obiectiv al simbolului.

1.18.2. Cunoaşterea simbolică şi problemele pe care le ridică ea în cugetarea filozofică şi teologică

Două sunt probleme pe care le pune simbolul şi care ar interesa mai de-a dreptul Teologia:

a) Limitele cunoaşterii simbolice, şi

b) Raportul între simbol şi lucrul simbolizat.

Vom expune pe scurt stadiul actual al acestor probleme, amintind şi repercursiunile lor asupra Teologiei Dogmatice îndeosebi:

a) Filozoful Schelling s'a ocupat în epoca modernă cu problema simbo-lurilor.[359] El reia ideea străveche, valorificată de Timeu al lui Palton, că miturile sunt realităţi ce depăşesc sfera discursivului. Religia cuprinde asemenea realităţi pur spirituale.[360] După danezul Hoffding[361] şi după mulţi alţii, Nicolae Berdiaev a reluat această teorie străveche, într'un studiu în care a pus ca motto însăşi definiţia lui Soloviev dată simbolului: „Tot ce vedem nu e decât reflectarea, nu e decât umbra a ceea ce e invizibil pentru ochii noştri".[362]

Berdiaev se ridică împotriva analogiei, folosită exclusiv în Apus, pentru că ar reda o cunoaştere catafatică, discursivă, şi în acest fel s'ar idolatriza mintea omenească. Cunoaşterea simbolică pătrunde experimental în tainele vieţii dumnezeieşti, căci simbolismul presupune abisul, acel „Ungrund" al vieţii dumnezeieşti, infinitul

---

359 F. V. Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, 2 vol., Paris, 1946, col. „Bibliothèque philosophique", Aubier; trad. de S. Jankélévitsch.

360 *Ibidem*, vol. I. *Prefaţa traducătorului*, p. VIII, IX.

361 Harald Hoffding, *Philosophie de la Religion*, ed. a II-a, trad. din daneză de I. Schlegel, Paris, 1909, pp. 72, 191 sq. etc.

362 Nicolae Berdiaev, *Esprit et liberté*, Paris, 1933, pp. 72-106.

ascuns dincolo de tot ce e finit, viața esoterică a lui Dumnezeu, care nu e supusă puterii inteligenței și nu poate fi formulată în chip logic și juridic.[363]

Ca exemple, Berdiaev citează și acea „Gottheit" a magistrului Eckhart, situată mai în adâncime decât Însuși Dumnezeu, acel „Ungrund" al lui Boehme, Treimea Persoanelor dumnezeiești, natura teandrică a lui Hristos etc.[364]

Acea „docta ignorantia" a lui Nicolae Cusanul e modelul cunoașterii simbolice. Calea catafatică ne dezvăluie o cunoaștere limitată și relativă, îndreptată spre lume și spre omul natural; e necesară o cunoaștere supraconceptuală, care începe acolo unde încetează cea rațională și logică[365], pe calea simbolismului.

Berdiaev ne dă amănunte mai multe; dar din cele spunse se vede că el identifică metoda cunoașterii simbolice cu cea apofatică. Vom insista asupra acestei metode, atunci când vom vorbi despre cunoașterea lui Dumnezeu și despre atributele Sale.

Mai însemnat pentru problema noastră este faptul că Berdiaev socotește simbolul punctul de întretăiere a divinului cu umanul, punctul de trecere dintre cele două lumi, divină și umană[366]; iar cu aceasta se apropie de caracterul obiectiv al simbolului.

În privința aceasta avem de făcut mai întâi o distincție între puterea rațiunii și a tuturor funcțiilor spirituale ale omului; rolul rațiunii nu e acela de a primi direct Revelațiile dumnezeiești, ele fiind primite de părțile cele mai fine ale sufletului omenesc, vatra și focarul vieții harice, acel νοῦς și καρδία. Rolul rațiunii e acela de a constata antinomiile divine și de a încerca rezolvarea sau încadrarea lor.

Mai mult, cunoașterea simbolică nu e calea unică, prin care se descoperă tainele dumnezeiești. Noi am făcut loc și cunoașterii analogice și precizăm aici că simbolul ne arată mai mult prezența divinului în uman, prezența obiectivă a supranaturalului în natură, decât ne arată modul coexistenței lor. Aceasta ne-o relevă mai bine metoda analogiei.

În aceasta socotim că stă, de altfel, deosebirea între cele două metode de cunoaștere și aceasta este și limita cunoașterii simbolice: ea dă mărturie despre divin, dar ne dă puține amănunte despre el. Trebuiesc folosite și alte căi pentru a se obține precizii mai mari.

b) În ce privește raportul dintre simbol și lucrul simbolizat, el formează partea cea mai grea și care împarte în două tabere pe cercetători. Se identifică oare simbolul cu lucrul simbolizat? Simboliștii *realiști extremi* o afirmă; nominaliștii o tăgăduiesc. Aparențele sunt pentru cei din urmă. Să cercetăm în chip fugitiv îndreptățirile unora și ale altora.

Nominaliștii spun: e un adevăr evident că elementele aduse la o Taină oarecare – să zicem, Sfânta Euharistie –, nu diferă prin nimic înainte și după prefacerea lor; dovada e că dacă nu te previne cineva, le iei drept elemente obișnuite; multe simboale îndreptățesc această atitudine, mai ales în domeniul celor omenești și pământești.

Realiștii răspund: chiar dacă nu le considerăm noi ca atare, ele sunt simboale, ele sunt revelatoare ale divinului; mai ales simboalele realităților spirituale îi îndreptățesc.

---

363 *Ibidem*, pp. 4-88.

364 *Ibidem*, pp. 93-94.

365 *Ibidem*, pp. 84-86.

366 *Ibidem*, pp. 72-74.

Din poziţia celor două tabere se poate deduce că o atitudine de realism moderat se impune. Pe noi ne interesează îndeosebi prezenţa divinului; ea e o realitate obiectivă, dar de ordin spiritual. Pentru ca din ea să izbucnească, să ţâşnească oarecum o evidenţă care altfel nu e constrângătoare, trebuie să intervină un factor care să proiecteze o lumină specială asupra simbolului. Acest factor, de ordin obiectiv şi subiectiv în acelaşi timp – pentru că e în acelaşi timp omenesc şi dumnezeiesc –, e credinţa.

De aceea încheiem: în Religia creştină, realismul simbolic e realitate obiectivă, a cărei evidenţă e condiţionată de factorul obiectiv şi subiectiv care e credinţa, dar o realitate obiectivă, totuşi, independentă de sine, a cărei cunoaştere e condiţionată.

Teologia Dogmatică, având ca principiu subiectiv credinţa, acceptă şi lucrează în mod curent cu cunoaşterea simbolică. Fiecare creatură dă mărturie despre prezenţa lui Dumnezeu prin însăşi existenţa sa. În panbisericismul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, de pildă, întreaga creaţie participă într'un chip oarecare la Divinitate şi înalţă un „Aleluia" Ziditorului tuturor: regnul mineral prin simpla sa existenţă; regnul vegetal prin existenţa şi viaţa sa; la cel animal se adaugă mişcarea, iar la cel uman sufletul raţional etc.

Omul e un simbol, pentru că întruchipează în sine divinul şi umanul; Sfinţii au văzut în cosmosul întreg un simbol imens, iar Bonaventura numea lumea „speculum Dei", o „oglindă a lui Dumnezeu".

1.18.3. Simbolul în Teologie în general

Care este rolul simbolului în Teologia creştină? Un filozof protestant elveţian, Leuba, a arătat că simbolul, mezinul „semnului" în Teologie, trebuie deosebit de acesta prin faptul că „semnul", e mărturie despre Dumnezeu în epoca Revelaţiei scrise, a Vechiului Testament, în timp ce „simbolul" este „semnul semnului", adică atestă existenţa semnului biblic şi se sprijină pe el, în epoca de după coborârea Sfântului Duh, bisericească. El ar atesta aceeaşi prezenţă ca şi semnul, dar prin puterea lui în epoca de după Înălţarea la cer a Domnului.[367]

Această teorie cade, datorită faptului că simbolul e atestat formal, cu numele lui în Cărţile canonice odată (Osea 4, 18), în cele necanonice de două ori[368] şi umple Scriptura cu cuprinsul său.[369]

S'a scris o carte întreagă despre simboalele Vechiului Testament.[370]

Ele sunt acolo semne, acte sau viziuni care au ca scop preînchipuirea unui fapt din viitor.[371] Din mulţimea lor amintim scena cărţii (a sulului), pe care Iahve i-o dă lui Iezechiel s'o mănânce (Iezechiel 2, 8; 3, 11), sulul simbolzând profeţia descoperită de Dumnezeu omului şi prin el[372], precum şi simbolul „Fiul omului" şi al Împărăţiei sale din

---

367 J. Louis Leuba, *op. cit.*, supra, pp. 137-178.

368 Înţelepciunea lui Solomon 2, 9; 16, 6.

369 Vezi Geneza, 1, 14; 9, 16-17; 4, 15; Exod 7, 3; 10, 1, 2 etc.; Psalm 135, 9; Numeri 14, 11, 12; Ieremia 32, 20, 21; Deuteronom 4, 34; Daniel 3, 99-100; Ioan 2, 11; 20, 30; vezi şi altele în studiul lui J. Louis Leuba, cit. supra., pp. 161-162. Cel mai desăvârşit ca formulă e însă locul din 1 Corinteni 10, 11.

370 D. Buzy, *Les Symboles de l'Ancien Testament*, Paris, 1923.

371 D. Buzy, *op. cit.*, p. 3.

372 Vezi Fer. Teodoret în *Tratatul asupra lui Iezechiel*, III, 3; Migne, P.G., LXXX, col. 844.

Daniil (7, 13-14). În Noul Testament simboalele sunt mai perfecte şi ca formă. Astfel trimiterea temporală a Sfântului Duh în lume se face: la Botez în formă de porumbel; e suflat asupra Apostolilor şi e revărsat asupra lor în formă de limbi de foc. Tâlcul este că porumbelul e simbolul iubirii şi al fecundităţii, renaşterii duhovniceşti prin Botez; suflarea arată spiritualitatea puterii preoţiei, iar limbile de foc, puterea curăţitoare şi mântuitoare a Harului.

Întreaga Teologie creştină însă s'a slujit de simbol ca de un mijloc de cunoaştere a divinului. Iar în trei domenii, simbolismul a fost piatra de temelie a disciplinelor teologice: în Liturgică, în Mistică şi în Teologia Dogmatică şi Simbolică. Vom aminti pe rând aportul lui în aceste domenii.

Din punctul de vedere al Liturgicii, amintim că întreaga Liturghie este o simbolizare a vieţii şi lucrării mântuitoare a Domnului şi a lucrării harice în lume. *Erminia Sfintei Liturghii* a lui Nicolae Cabasila este îndeajuns de grăitoare în această privinţă. (Amintim că nenumărate sunt simboalele liturgice expuse de sfinţi în scrierile lor: Sf. Grigore Palama, de pildă, arată că cortul şi preoţia instituite de Moise sunt simbolul celor cereşti văzute de Moise în viziunea-i de pe munte etc.).

Cât despre simbolismul trăitorilor pe culmile duhovniciei, el a fost formulat îndeosebi de Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul şi de Sf. Maxim Mărturisitorul.

Cel dintâi arată că cunoaşterea celor dumnezeieşti e dată prin simboale: de la contemplaţia multiplicităţii acestor simboale trebuie să te ridici mai sus, la unirea cu Dumnezeu în lumina cea neapropiată a energiilor celor necreate: „Acum însă, scrie el[373], noi ne servim, pe cât ne este de îngăduit, de simboluri potrivite lucrurilor divine şi de la acestea păşim mai departe după puterile noastre, să privim adevărul ca simplu şi unitar, perceput prin mijlocirea contemplărilor spirituale, după ce toată concepţia noastră despre cele divine a rămas mult în urmă. Făcând să înceteze puterile noastre intelectuale, noi ajungem, pe cât ne este îngăduit, la raza cea mai presus de fiinţă, unde-şi au limitele într'un chip ce nu poate fi grăit, toate felurile de cunoştinţe, lucru ce nu este cu putinţă nici a-l concepe, nici a-l grăi, nici a-l contempla cumva în întregime".

De aici se poate vedea că simboalele sunt resorturile care dau Sf. Dionisie avântul înălţării spre faza unificării.

Trăitorii la înaltă tensiune duhovnicească au dezvăluit şi ceva din procesul acestei iluminări simbolice. „Omul lui Dumnezeu, îl vede pretutindeni, îi simte pretutindeni prezenţa".

Întreaga creaţie este o mărturie dată despre El, îl aclamă. Ea a căpătat oarecum o transparenţă pentru ochiii celui înduhovnicit, care prin ea vede pe Dumnezeu. Această putere de a întrevedea prezenţa lui Dumnezeu în creaţia însufleţită şi neînsufleţită e numită „discernământ" de mistologi, iar de vechii monahi, traducători ai lui διακρισισ, dreaptă socoteală. Ea se face „ἐν Πνεύματι" în Duh, şi poate afla „raţiunile divine ale lucrurilor". Ea este o lucrare intuitivă. [374]

1.18.4. Simbolul în Teologia Dogmatică, în special

Teologia Dogmatică se foloseşte în chip curent de simbol, adică de o realitate creată care mărturiseşte „Marea Prezenţă". Ea nu trebuie să-l evite, de îndată ce

373 Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, I, 4; trad. de Pr. Prof. Cicerone Iordăchescu, pp. 6-7.

374 Max Scheller, *Vom Ewigen in Menschen*, Berlin, 1933, p. 383.

împlineşte clauza credinţei, care dă grai simbolului de a traduce invizibilul în prezenţă şi în vizibil, de a transfigura materia şi de a transforma cosmicul în supracosmic. Este de la sine înţeles că credinţa nu slăbeşte ci întăreşte obiectivitatea simboalelor creştine.

În felul acesta, marele capitol al Misteriologiei creştine devine capitolul prin excelenţă simbolic al Teologiei Dogmatice.

Avem un fel de „Taine", sau prefigurări ale lor, şi în Vechiul Testament (ungerea lui Aaron, mielul pascal, circumciderea). Şi ele sunt semne pământeşti ale unor realităţi cereşti. Dar sunt mai aproape de ierurgii, deoarece efectul lor vine de la subiectul „lucrării" („ex opere operantis"). Tainele creştine reprezintă o etapă de ultimă desăvârşire, deoarece semnul însuşi devine factor cooperator cu Dumnezeu, cauza principală a prezenţei Harului. Deci chiar şi în Taina cea mai desăvârşită din punct de vedere simbolic, fondul nu se acoperă cu forma. De aceea se spune că pentru a topi necredinţa, Dumnezeu a făcut să găsească slujitorii în potir forma trupului şi sângelui omenesc, pe care Liturghierul ne învaţă a nu le mânca şi a nu le bea.

În acelaşi timp, magismul, care lucrează cu simboalele, în care semnul e perfect identificat cu semnificatul, în care semnul are o cauzalitate eficientă prin el însuşi, în care se trece peste distincţie la identitate[375], e cu totul deosebit de simbolismul Sfintelor Taine, în care semnul nu se acoperă cu semnificatul, ci trecând de la cauză la efect, presupune intervenţia Săvârşitorului ceresc, care produce marea prefacere. Amintim aici, de asemenea, capitolul „Simbolismul icoanelor".

1.18.5. Simbolo-fideismul

În legătură cu Simbolismul s'a stabilit denumirea unora dintre moderniştii, „simbolo-fideişti". Ei şi-au luat acest nume de la concepţia pe care o au despre dogmă, ca simbol imperfect al realităţilor pe care le mărturisesc. Ele înveşmântează nişte experienţe subiective de ordin religios, pe care aceste formule dogmatice nu le pot reda, ele fiind inefabile.

Teoreticianul cel mai cunoscut al simbolo-fideismului e protestantul Auguste Sabatier[376], care se pare că a influenţat pe moderniştii: Herbert[377], Loisy[378], Le Roy.[379]

375 Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'esprit*, cit. supra., pp. 119-120.

376 Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la Religion d'apres la Psyhologie et l'Histoire*, Paris, 1897.

377 Marcel Herbert, *Profession de foi du vicaire savoyard en 1894*, Paris, 1894 etc.

378 A. Loisy, *L'Evangile et L'Eglise*, Paris, 1904 etc.

379 E. le Roy, *Dogme et critique*, Paris, 1907.

2. IZVOARELE TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE

2.1. Întâiul principiu al teologiei Dogmatice şi simbolice; Sfânta Scriptură

Învăţătura creştină formulată de Biserică şi expusă în mod ştiinţific şi sistematic de Teologia Dogmatică şi Simbolică se cuprinde în Revelaţia dumnezeiască. Această Revelaţie formează principiul obiectiv al ei.

În cele ce urmează vom vorbi despre izvoarele Revelaţiei dumnezeieşti, adică despre Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie.

Despre Revelaţie, în sine, se vorbeşte pe larg în Teologia Fundamentală. De aceea, în cele ce urmează, vom aminti numai în treacăt despre ea.

2.1.1. Recapitulare asupra revelaţiei dumnezeieşti

Revelaţia (αποκάλυφις, revelatio), e descoperirea unui lucru secret, ascuns. Revelaţia dumnezeiască e descoperirea de sine, a lui Dumnezeu, a fiinţei şi planurilor voii Sale. Ea se dă fiinţelor raţionale; este ieşirea liberă din „lumina cea neapropiată" în care locuieşte El, spre a se face cunoscut oamenilor (1 Timotei 6, 16).

Cuvântul „revelaţie" se poate folosi şi ca verb şi atunci subiectul lui e Dumnezeu, după cum se foloseşte de obicei ca substantiv, reprezentând totalitatea adevărurilor descoperite, cu nuanţa referitoare la obiect.

Revelaţia e cu putinţă şi în ce priveşte Descoperitorul[380] şi în ce priveşte primitorul; Unul vrea să descopere, celălalt e creat să primească Revelaţia. Ea s'a dat pe trei căi: pe calea Descoperirii naturale, pe calea credinţei şi pe calea Descoperirii slavei Sale şi poate fi publică şi particulară.

Există o dezvoltare continuă a Descoperirii dumnezeieşti până la moartea ultimului Apostol, când ea s'a încheiat, urmând a se face formularea în Tradiţia apostolică şi în cea bisericească. Revelatorul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, s'a prefăcut în Revelaţia însăşi, după Sfinţii Părinţi.[381]

O nouă revelaţie nu mai e cu putinţă (împotriva părerii lui Ioachim de Flora, Merejkovski, Berdiaev ş.a.). (Criteriile adevăratei revelaţii se cunosc de la alte studii).

Revelaţia s'a dat prin misteriosul proces al inspiraţiei, despre care am vorbit.

---

380 1 Samuil 2, 3; Rm 11, 33; Evr 1, 1.

381 Fericitul Augustin, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XXIV, 1; Migne, P.L. XXV, col. 1592.

2.1.2. Lauda Scripturii

Biblia, cartea cărţilor, cartea veşnică, este documentul unic, care exprimă iubirea lui Dumnezeu faţă de oameni, cărora le arată calea spre fericirea veşnică. Nici o carte pe lume nu suportă comparaţie cu ea; nici una nu e tot atât de potrivită la pol cât şi la ecuator, la negri, ca şi la albi, la feluritele tipuri religioase. Deşi e ca un mozaic de 66 de cărţi canonice, scrise de aproape 40 de autori deosebiţi ca stare socială şi intelectuală, de la ciobani, până la împăraţi, ea păstrează acea unitate minunată, care face din această „carte a istoriei, a viziunilor,a omului, a lui Dumnezeu, a Mântuitorului"[382] un monument al unităţii dumnezeieşti, pe care i-a imprimat-o Duhul Sfânt „carele a grăit prin prooroci". Influenţa ei asupra vieţii omenirii, sub toate aspectele ei: cultural, social, dar mai ales religios e, de asemenea, unică pe lume. De aceea, Fericitul Ieronim scrie: „Desfătează-se oamenii acestui veac, acopere-se de pietre preţioase, răsfăţează-se cu rafinamentele lui Apicias! Noi, ceilalţi, ce banchet, ce alimente... mai fondante decât mierea (sunt) comparabile cu bucuria de a face cunoştinţă cu înţelepciunea lui Dumnezeu, de a pătrunde în tainele Sale, de a privi până în străfundul ideii Sale creatoare, şi de a savura aceste cuvinte disprețuite de falşii savanţi, plini cu totul de îngâmfare spirituală".[383]

2.1.3. Cuprinsul ei

Sfânta Scriptură se compune din 66 de cărţi canonice, 39 în Vechiul Testament şi 27 în Noul Testament. Atât pe lângă cărţile canonice ale Vechiului Testament cât şi pe lângă cele ale Noului Testament au luat naştere unele cărţi „apocrife", care trebuiesc ţinute ascunse. Totuşi, o parte dintre cele vechi-testamentare au pătruns chiar în canonul biblic, unde sunt menţinute până astăzi. Alături de ele s'a păstrat şi o altă categorie de cărţi ale Vechiului Testament, pe care Sfinţii Părinţi le-au categorisit drept „bune de citit".

În această privinţă e bine să ne amintim că există o deosebire între canonul „palestinian" şi cel „alexandrin". Cel dintâi cuprinde numai cărţile „canonice"; cel de al doilea cuprinde şi pe celelalte, numite de Sfinţii Părinţi „bune de citit" şi apocrife.

Biserica creştină răsăriteană şi-a precizat atitudinea faţă de această problemă prin sinodul din Laodiceea (canoanele 59 şi 60) în care se opreşte citirea cărţilor necanonice şi se dă lista canonului „palestinian". Dintre Sfinţii Părinţi, care au luat aceeaşi atitudine, amintim pe Sf. Atanasie cel Mare, care în epistola sa festivă[384] precizează că despre cele apocrife să nu se facă nicidecum amintire; celalte sunt împărţite de el în două categorii: cele inspirate (Γραφή θεόπνευστος) şi *ἀναγινωσκομενα*, bune de citit (recomandate mai ales catehumenilor, ca pregătitoare pentru cele canonice); amintim, de asemenea pe Sf. Ioan Damaschin care recomndă pe cele canonice, exclusiv. Despre unele „bune de

---

382 *La Biblie*, conferinţele ţinute la Oratorie du Louvre de Prof. Ph. de Phelice, Ad. Lods, Wilfred Monod etc., Paris, 1937.

383 *Fericitul Ieronim*, Epistulae, XXX.

384 Sf. Atansie cel Mare, *Epistola festivă, Migne*, P.G., XXVI, col. 1176 şi 1436 sq.

citit" ca Înţelepciunea lui Solomon şi Siracidul, el spune că nu se numărau în canon şi nu stăteau în chivot...[385].

Cu toate acestea, Biserica apuseană, întemeindu-se pe autoritatea Fericitului Augustin, care a determinat o hotărâre favorabilă cărţilor necanonice, la sinoadele de la Hipona (393) şi Cartagina (397 şi 419) le-a primit şi pe acestea.[386]

În traducerile oficiale ortodoxe înseşi, nu se face totdeauna diferenţă categorică între cărţile canonice şi cele necanonice; se pune uneori Ps. 151, povestea lui Bel şi balaurul şi Istoria Susanei alături de Sfintele cărţi canonice, fără nici o menţiune. Problema aceasta ţine însă de alte discipline.

Din punctul de vedere dogmatic e bine s'o menţionăm numai şi să tragem oarecare învăţăminte: dacă situaţia cărţilor canonice şi a apocrifelor e limpede, nu tot astfel stă cazul cu cele „bune de citit". Ele au o stare intermediară între celelalte două categorii, adică nu sunt nici cu totul lipsite de autoritate, dar nici n'o deţin în plinătatea ei.[387]

Marea majoritate a dogmatiştilor şi a exegeţilor ortodocşi exprimă punctul de vedere de mai sus asupra cărţilor din Sfânta Scriptură.

2.1.4. Biblia şi Biserica

Între noi şi romano-catolici de o parte şi protestanţii de altă parte, este în discuţie chestiunea raportului dintre Biblie şi Biserică. Şi anume: protestanţii, pornind de la ideea infailibilităţii Bibliei şi de la principiul suficienţei Bibliei („Scriptura scripturae interpres"), ridică problema superiorităţii ei asupra Bisericii; astfel, zic ei, s'ar ajunge la afirmaţia inferiorităţii Cuvântului lui Dumnezeu faţă de Biserică, adică a lui Dumnezeu Însuşi în faţa oamenilor.

La aceasta răspundem, în general, că acolo unde s'a păstrat adevărata Biserică, cu adevărata învăţătură potrivit adevăratei Tradiţii apostolice, nu poate exista vreo contradicţie între Biserică şi Scriptură, deoarece Duhul „care a grăit prin prooroci" însufleţeşte necontenit Biserica cea adevărată, ferind-o de orice greşeală. Deci nu se poate vorbi de o Scriptură în afară de Biserică, ci de o Scriptură în Biserică şi prin Biserică, atât din punctul de vedere al criteriilor canonicităţii, cât şi din acela al adevărului cuprins în ea.

Biserica este autoritatea care, prin sinoadele ei, a triat, din mulţimea de cărţi sfinte care circulau în epoca Noului Testament. Ele au fost primite pe temeiul mărturiei nedezmințite, despre inspiraţia lor, afirmată nu numai în chip explicit, direct, (2 Tim 3, 16) ci şi în chip practic, prin referire la ele ca la o autoritate, de Biserică, prin Sfinţii Apostoli şi de Însuşi Mântuitorul. Criteriul acestei alegeri a fost acela al inspiraţiei lor, ca şi pentru ale Vechiului Testament.

Protestanţii au părăsit criteriul autorităţii Bisericii în care vorbeşte Duhul Sfânt, deoarece nu-i avantaja în lupta lor împotriva Bisericii romano-catolice. „În scriptura reformatoare însăşi, scrie profesorul neocalvinist Auguste Lecerf, căutară duşmanii lor de arme... Acelei sola fide a lui Luther i se opune epistola lui Iacob,

385 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, cap. XVII; trad. D. Fecioru, pp. 276-287.

386 Pentru amănunte, vezi M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament, dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*, Paris,1909.

387 Cf. Prof. S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 16.

Zwingli combătea mijlocirea îngerilor şi i se arată în Apocalipsă îngerul care făcea să se urce către cer rugăciunile credincioşilor în fumul de tămâie".[388] Urmarea a fost acomodarea canonului la nevoile controversei în loc de îndreptarea învăţăturii după Cuvântul lui Dumnezeu: „Criteriul lui Zwingli era slava lui Dumnezeu. Al lui Luther, planul mântuirii".[389] Acest principiu al examenului individual al valorii Bibliei a ruinat autoritatea Scripturii şi această consecinţă a fost amarnic regretată de protestanţi: „Dinspre partea noastră, scrie tot prof. Lecerf, nu putem decât să deplângem această eroare grea a celor dintâi pionieri ai Reformei".[390]

Aceasta nu împiedică, pe cei mai conservatori dintre protestanţi, chiar, să reducă la minimum rolul Bisericii în fixarea canonului Sfintei Scripturi şi anume la acela de a ne face să luăm cunoştinţă de existenţa unei Scripturi Sfinte, a unui Nou Testament...[391]. Dar autoritatea rămâne tot Duhul Sfânt, care creează în cei aleşi credinţa în autoritatea Scripturii şi atunci, zice Calvin, „noi decidem (nous arrêtons) în chip neîndoielnic că ea ne e dată din propria gură a lui Dumnezeu, prin rostul oamenilor: ca şi cum am contempla cu ochiul esenţa lui Dumnezeu în ea".[392]

De aici se vede, totuşi, că „Biserica, păzitoare a Scripturilor, are ca funcţie de a ne arăta unde e acest Nou Testament; de a ne face să cunoaştem substanţa lui şi de a ne face să vedem în el semnele dumnezeirii", după chiar mărturia prof. Lecerf.[393]

Aşadar, Biserica are o întâietate în timp şi o întâietate de funcţie. A trebuit să preexiste comunitatea israelită, ca să i se dea Tabele Legii; apoi întreg Vechiul Testament ia naştere în mijlocul ei.

A trebuit să preexiste Biserica creştină şi de-abia după 10-15 ani iau naştere cele dintâi scrieri, sub forma lor de azi, în sânul ei.

A trebuit, în sfârşit, să-şi exercite autoritatea ei pentru ca să impună trierea cărţilor inspirate, care au format canonul ezitând în privinţa unora, ca Epistola către Evrei şi Apocalipsa, şi renunţând până la urmă, la altele, ca Păstorul lui Herma sau Epistola lui Clement Romanul.

Încă din epoca patristică s'a precizat acest raport, Sfinţii Părinţi (ca Irineu ş.a.), formulând argumentul „prescripţiunii, conform căruia Biserica singură se poate servi de Scriptură, fiindcă ea are regula fixă a adevărului κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινὴς, adevărata mărturisire de credinţă.[394] Iar Tertulian a demonstrat în chip constrângător în De praescriptione haeriticorum că Scriptura e bunul Bisericii, primit de la Apostoli, de care ereticii n'au dreptul de a se folosi.

E adevărat că acest „biblicism" protestant e consecinţa „anti-biblicismului", medieval al Bisericii romano-catolice care, de la neglijarea citirii ei, a evoluat spre „interzicerea" citirii ei de popor – ceea ce e de-a dreptul o blasfemie, amintită şi de Mărturisirea lui Dositei, într'o oarecare măsură.

---

388 Auguste Lecerf, *Du fondement et de la spécification de la connaisance religieuse*, Paris, 1932, p. 182.

389 *Ibidem.*

390 *Ibidem.*

391 *Ibidem*, p. 179.

392 Jean Calvin, *Instit.Chrét.*, I, VII, 35.

393 Auguste Lecerf, *op. cit.*, p. 190.

394 Sf. Irineu, *Adversus haeres*, I, 9, 4.

Cuvântul lui Dumnezeu e îndreptat către toată lumea, fără nici o deosebire; el trebuie înţeles în consensul Sfintei Tradiţii. Pentru aceasta trebuie studiată şi trăită, pentru a i se integra cineva în chip cât mai desăvârşit; sau, trebuiesc luaţi drept conducători cei ce au făcut aceasta.

Romano-catolicismul a pus, în chip oficial, un stăvilar citirii Bibliei: ea nu trebuie publicată decât în limba latină, sau în limbi „vulgare" cu note şi explicaţii. Această dispoziţie are la temelie părerea că o traducere poate înlocui originalul – părere acreditată şi în Biserica Ortodoxă cu privire la Septuaginta –, şi urmăreşte universalitatea limbii latine şi interpretarea strict confesională. Singurul lucru just e ajutorul pe care-l poate avea oricine de la anumite note şi explicaţii, cu condiţia ca ele să nu fie forţate.

2.1.5. Tâlcuirea Sfintei Scripturi

Tâlcuirea Sfintei Scripturi trebuie făcută de cei acreditaţi printr'o pregătire specială. Vechimea şi mulţimea autorilor precum şi diversitatea de loc, timp şi subiect a cărţilor sale, pe de o parte, iar pe de altă parte unicitatea cuprinsului ei descoperit în chip suprafiresc ridică problema pregătirii intelectuale şi duhovniceşti, a tâlcuitorului Cuvântului lui Dumnezeu. El trebuie să înjuge zilele cu nopţile pentru a răspunde chemării şi aşa cum face psalmistul în cel mai lung dintre psalmi, cerând adevărata înţelegere a Scripturii, trebuie să ceară necontenit ajutor de la Părintele luminilor în acest scop. „Toată teologia Sfinţilor Părinţi e o interpretare a Scripturii. Adâncimea lăuntrică a adevărului şi înrâurirea exterioară a lui Filon (ca şi a lui Platon privind îndoita lume, aceea a aparenţei şi aceea a realităţii duhovniceşti), au determinat devreme pe Părinţi (Barnaba, Justin, Clement al Alexandriei), să afirme, alături de sensul istoric ori literar, sensul tipic, duhovnicesc sau mistic".[395]

Din această multiplicitate, bogăţie a sensurilor Scripturii, derivă pe de o parte putinţa de a fi înţeleasă greşit, iar pe de alta nevoia de a găsi o normă în această tâlcuire a ei. Norma aceasta e adevărul păstrat de Biserică de-a pururi cu asistenţa Duhului Sfânt. Ea e stâlpul şi întărirea adevărului. Integrarea cât mai desăvârşită în Tradiţia ei vie dezvăluie unicul sens adevărat, sensul cel duhovnicesc al Scripturii, în care se topesc toate contradicţiile ei aparente, toate părutele ei inactualităţi. Căci, după cuvântul Sf. Irineu „unde e Biserica, acolo e şi Duhul lui Dumnezeu, iar unde e Duhul lui Dumnezeu, acolo e şi Biserica şi plinătatea Harului. Iar Duhul e adevărul".[396]

Protestanţii, cu principiul formal al interpretării Bibliei individual, se învârtesc într'un cerc vicios şi cad într'un iluminism bolăvicios postulând „mărturia Duhului în inima fiecăruia", printr'o iluminare lăuntrică a celui care citeşte Biblia, pentru ca adevărul din sufletul lui să recunoască pe cel din Scriptură.

Celor care vor să tâlcuiască Scriptura după propria lor putere de înţelegere, chiar atunci când ea se opune tâlcului de totdeanua al Bisericii ecumenice, le amintim o pericopă din Scripuri: La întrebarea lui Filip, care vede pe famenul etiopian, mare dregător al Candachiei, citind în drum spre Ierusalim din profeţia lui Isaia: „Înţelegi oare ce citeşti?", acesta i-a răspuns: *„Cum aş putea să înţeleg de nu mă va călăuzi cineva?"*

---

395 B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, cit., I, p. 46.

396 Sf. Irineu, *Adversus haeres*, III, III, 1.

(FA 8, 31 sq.). Când mergi pe un drum necunoscut şi drumuri mai multe se încrucişează, o regulă de elementară prudenţă impune cererea de a fi călăuzit de cineva, cu mai multă experienţă şi mai multă pricepere.

2.1.6. Citirea Scripturilor

Citirea Scripturilor cu paza hotarelor sfinte de totdeauna ale Bisericii e azi o datorie mai mare decât altădată, când o carte reprezenta şi o bogăţie materială. Martirii cilitani, duceau în faţa judecăţii care avea să-i osândească la moarte, în sărăcăciosul lor sac, câteva suluri foarte preţioase de pergament: „scrierile dreptului Pavel" şi ale altora... Altădată candidaţii la preoţie aveau ca minimum de cunoştinţe cunoaşterea pe dinafară a Psaltirei; iar evlavia strămoşilor noştri era zilnic înviorată de citirea din Scripturi. Se ştie, de asemenea, însemnătatea Bibliei în civilizaţia noastră. De aceea să ascultăm îndemnul Sf. Ioan Damaschin, care ne sfătuieşte: *„Cel ce cere va primi, cel ce caută găseşte, şi celui care bate i se va deschide"* (Lc 11, 10). „Să batem deci la paradisul cel prea frumos al Scripturilor, la paradisul cel cu bun miros, cel prea dulce, prea frumos, cel ce răsună la urechile noastre cu tot felul de cântări, cel care se atinge de inima noastră, care o mângâie când este întristată, o potoleşte când este mâniată şi o umple de o bucurie veşnică, care ne înalţă mintea... şi o suie... către Fiul Unul Născut şi Moştenitorul Săditorului viei celei spirituale şi prin El o duce la Tatăl luminilor. Să nu batem superficial, ci mai degrabă cu osârdie şi stăruinţă. Să nu trândăvim a bate, căci în chipul acesta ni se va deschide.

Dacă citim o dată, de două ori, şi nu înţelegem ceea ce citim să nu trândăvim, ci să stăruim, să medităm, să întrebăm, căci spune Scriptura: *„Întreabă pe tatăl tău şi-ţi va vesti, şi pe bătrânii tăi şi-ţi vor spune!"* (Dt 32, 7). ...Să scoatem din izvorul paradisului apă veşnic curgătoare şi prea curată, care saltă spre viaţa veşnică. Să ne veselim, să ne desfătăm fără de saţ, căci are un har nesfârşit".[397]

2.2. Al doilea principiu al teologiei dogmatice şi simbolice: Sfânta tradiţie

2.2.1. Definiţia şi fiinţa Tradiţiei dumnezeieşti; limitele ei în timp

Tradiţia sau „predania", „datina" sau „rânduiala Bisericii", cum îi ziceau cei vechi, are mai multe înţelesuri, indicate de verbul παραδίδωμι, din rădăcina căruia se trage παράδοσις – tradiţie – şi anume: a) acţiunea de a transmite, de a trimite mai departe, din mână în mână şi din gură în gură, precum şi aceea de predare[398]; b)

[397] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. D. Fecioru, pp. 284-285.

[398] Vezi Bailly, *Dictionnaire grec-français*, cuvântul παράδοσις.

obiectul acestei acţiuni de transmitere şi predare, care poate fi iarăşi felurit: Λῴγια τοῦ Κυρίου (ἄγραμα)[399] sau anumite datini ori obiceiuri[400] ori învăţătură orală.[401]

Noţiunea aceasta a Tradiţiei dumnezeieşti poate avea o sferă mai întinsă sau mai redusă, după cum se cuprinde sau nu în ea însăşi Scriptura, care, la început a circulat pe cale orală; dar se obişnuieşte ca, prin Tradiţie, să se cuprindă exclusiv adevărul revelat, transmis de Biserică pe cale orală, după moartea ultimului Apostol.

În romano-catolicism s'a pus problema dacă Tradiţia ar fi numai acţiunea de transmitere, accentuată de cardinalul Billot, Bainvel ş.a. sau depozitul (de San, Gonzalve Proulx ş.a.)[402]. Este evident că ambele aspecte ale definiţiei trebuiesc privite ca împlinindu-se reciproc în vederea noţiunii de Tradiţie. Mult mai interesantă e determinarea dată de atributele de „apostolică", sau „bisericească" în care se accentuează rolul Bisericii de receptoare activă şi dezvoltatoare a adevărurilor revelate. Precum vom vedea, este, însă, o mare greutate în faptul de a preciza atât această deosebire, în amănunte, cât mai ales, delimitarea acestor două feluri de Tradiţie.

În ce priveşte fiinţa însăşi a Tradiţiei, ea e dată în Teologia ortodoxă de mai multe formule: Ea e „transmiterea" (orală) a „adevărului revelat" şi e „memoria vie a Bisericii".[403] Cea dintâi accentuează temelia Tradiţiei, care e învăţătura Mântuitorului şi a Sfinţilor Apostolilor, nescrisă de ei înşişi; cea de a doua pune accentul pe rolul activ al Bisericii în dezvoltarea şi transmiterea ei. O a treia formulă arată caracterul de unicitate al Tradiţiei şi anume: Tradiţia e „viaţa Duhului în Biserică".[404] Aici se accentuează principiul activ determinant al Tradiţiei dumnezeieşti, care e acelaşi, în Tradiţia apostolică şi în Sfânta Scriptură: Sfântul Duh „Carele a grăit prin prooroci". El a fost nedespărţit de Fiul când Acesta îşi împlinea misiunea mântuitoare în timp; El a călăuzit pe Apostoli, conducându-i spre tot adevărul după cele 40 de zile de la Înviere; El a lucrat şi lucrează necontenit în Biserică, asistând-o în formularea dogmelor şi în menţinerea adevărului total de-a lungul mileniilor.

Cât se întinde, în timp, Tradiţia dumnezeiască? – Acel „terminus a quo" poate fi fixat înainte de era creştină, dacă cuprindem în Tradiţie şi Scriptura, adică până în timpurile imemoriale ale tradiţiei premozaice, dar în sens strict el trebuie fixat în clipa în care iau naştere tradiţiile creştine propriu-zise, în atmosfera generală a cărora se va înţelege şi tâlcui Desoperirea Dumnezeiască scrisă şi care apoi se va transmite ca un corp separat de ea, din generaţie în generaţie, în Biserică. Termenul „ad quem", al primei Tradiţii l-am fixat la moartea ultimului Apostol. Atunci s'a încheiat ciclul Revelaţiei dumnezeieşti.

Ceea ce a urmat a fost expunerea de către Biserică, precum şi precizarea şi formularea acestei Tradiţii apostolice. Această lucrare nu s'a terminat până azi şi ea nu se va termina până la sfârşitul veacurilor. În această Tradiţie vom deosebi, în timp, două aspecte principale.

---

399 Eusebiu al Cezareii, *Istoria Bisericească*, III, III, XXXIX, 11.

400 Sf. Ciprian, *Epistole*, LXXIV, 1, 8.

401 Tertulian, *De corona...*, cap. II, etc.; Sf. Irineu, *Adv. Haeres*, III, II etc.

402 Vezi Gonzalve Proulx, *Tradition et Protestantism*, Paris 1924, pp. 92-94.

403 S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 13 etc.

404 Vl. Lossky, *La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient...*, cit., supra, p. 185.

2.2.2. Geneza Tradiţiei

Vom încerca acum să precizăm felul în care a luat naştere Tradiţia creştină.

Am arătat că Tradiţia, în sens larg, e viaţa Duhului în Biserică.

„Tradiţia, scrie Vl. Lossky, are un caracter pneumatologic: ea e viaţa Bisericii în Duhul Sfânt". Această viaţă a Bisericii formează şi exprimă Tradiţia, după cum râul sapă şi determină albia sa. Ea nu poate fi cuprinsă în chip desăvârşit în cuvinte. Dar Sfinţii Părinţi au descris-o în cuvinte măiestre (Epistola către Diognet) şi a identificat-o ca „adevărată şi dumnezeiască filozofie".[405]

În Vechiul Testament această viaţă era sporadică şi nedeplină; căci viaţa în Duh e treptată şi cu măsură; cea a Noului Testament, anunţată ca o revărsare incomparabilă a torentelor de Haruri (Ioil 3, 1-3), începe cu ziua Cincizecimii. Dar Mântuitorul Însuşi nu era despărţit de Duhul, aşa încât Rusaliile nu făceau decât să investească pe Apostoli cu puterea de a transmite ceea ce primiseră de la Învăţătorul, prin viu grai.

Sf. Apostol Pavel arată că predica aceea care naşte credinţa şi-a luat substanţa ei din Cuvântul Domnului: *„Cum vor chema numele Aceluia în care încă n'au crezut? Şi cum vor crede în Acela, de care n'ai auzit? Şi cum vor auzi fără de propovăduitor? Şi cum vor propovădui fără de apostolie?... Credinţa vine din predica auzită, iar predica este prin cuvântul lui Hristos"* (Rm 10, 14; 15, 17).

Aşa s'a ajuns la noţiunea de Tradiţie, ca păstrătoare şi transmiţătoare a Cuvântului dumnezeiesc, pe cale orală, de cei *„renăscuţi duhovniceşte, prin cuvântul adevărului"* (Iac 1, 18). Şi pe cât e de adevărat ceea ce spune Apostolul, că nimeni nu ştie ce e în om decât el însuşi, tot atât de adevărat e că şi Descoperirea aceasta nimeni n'o poate cunoaşte mai bine decât Biserica, în care se află Duhul Sfânt îndreptând-o spre tot adevărul.[406]

De aceea s'a spus că Tradiţia este „Evanghelia predicată de la Apostoli până la noi. Ea este această Evanghelie aşa cum iese din plinătatea sufletului sfinţit, ca să fie, din partea unora, expresia, exteriorizarea Duhului, care trăieşte în ei, iar pentru ceilalţi un mijloc de a primi sau de a mări credinţa".[407]

Părinţii apostolici au primit-o, pe această cale, dar Biserica are grijă ca să încorporeze esenţialul acestei Tradiţii în simboalele de credinţă, apoi în scrierile Sfinţilor Părinţi în general, aceasta fiind o vastă mărturie a acestei tradiţii apostolice, adusă în primele opt veacuri ale creştinătăţii.

Ea este, în acelaşi timp, afirmarea identităţii conştiinţei creştine, mai presus de timp şi de spaţiu, căci viaţa în Duhul Sfânt e supratemporală şi aspaţială.

În acest sens se poate vorbi de Tradiţie ca „memorie vie a Bisericii"; e ca şi cum Biserica, personificată, ar fi auzit şi păstrat în inima ei cuvintele Domnului şi ale Apostolilor Săi, ca pe nişte nestemate, pe care apoi le-ar valorifica pe rând, după împrejurări, făcând amitire de ele, discutându-le formulându-le, apărându-le şi propovăduindu-le.[408]

---

405 Sf. Justin, *Apologia*, I, 7; Clement al Alexandriei, *Pedagogul*, III, II; Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre preoţie*, I, I, 1 etc.

406 1 Co 2, 11; Evr 1, 14; 16, 26.

407 I. A. Moehler , *L'Unité dans l'Eglise*, col. „Unam Sanctam", nr. 2, Paris, 1938, p. 36.

408 Pentru această parte, vezi I. A. Moehler, *op. cit.*, pp. 24-54 şi 241-251.

2.2.3. Necesitatea Tradiţiei

Necesitatea Tradiţiei reiese cu prisosinţă din faptul că întreaga învăţătură descoperită a fost dată mai întâi pe cale orală, apoi a fost fixată, în parte numai, în scrisul celor două Testamente. Se ştie, de pildă, că Mântuitorul n'a scris nimic şi că nu tot ce a făcut El s'a consemnat în Sfânta Scriptură (In 20, 30; 21, 25).

De asemenea Sfinţii Apostoli n'au scris decât în anumite împrejurări şi au lăsat multe chestiuni însemnate să fie discutate „faţă către faţă".[409] De aceea nu e de mirare că Apostolul Neamurilor porunceşte Tesalonicenilor: *„Drept aceea, fraţilor, staţi neclintiţi şi ţineţi predaniile, pe care le-aţi învăţat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră".*[410] Iar Sfinţii Părinţi au învăţat acelaşi lucru: „Unele din dogmele şi propovăduirile păzite de Biserică le avem din învăţătura scrisă, ne învaţă Sf. Vasile[411], iar altele le-am primit din Sfânta Tradiţie a Apostolilor, predate nouă prin succesiune în taină; ambele au aceeaşi valoare pentru pietate".

Unii teologi au aflat în faptul că învăţătura prin viu grai a precedat învăţătura scrisă, aplicarea unui principiu de înaltă pedagogie creştină. Era nevoie să se stabilească, mai întâi, printr'un fel de decantare, ceea ce e potrivit cu puterea aperceptivă a omului, sub forma orală, dialectică. Mai era nevoie apoi ca ele să fie primite nu de un individ, ci de o întreagă colectivitate, adevărul fiind al tuturor; se ştie că poporul ales, căruia i-a fost încredinţată Descoperirea, s-a împrăştiat pe toată faţa lumii cunoscute în timpul Mântuitorului. În sfârşit, „dacă Mântuitorul ar fi scris o carte, fiecare ar fi luat-o, în limita posibilă, acasă, şi n'ar mai fi creat comuniunea intimă a Trupului Său tainic, ca predică vie, poruncită de El".[412]

2.2.4. Raportul Scripturii cu Tradiţia

În privinţa raportului dintre Scriptură şi Tradiţie, putem spune, în general, că el este unul de completare şi de interpretare reciprocă: acelaşi Duh Sfânt inspiră Sfânta Scriptură şi asistă Biserica, atunci când sancţionează, în dogme, Sfânta Tradiţie, aceeaşi Biserică primeşte Vechiul Testament pe temeiul autorităţii Mântuitorului şi a Sfinţilor Apostoli, discerne cărţile vrednice de a intra în canonul Noului Testament şi sancţionează în dogme învăţăturile cu adevărat revelate.

Atât Sfânta Scriptură cât şi Sfânta Tradiţie formează Revelaţia dumnezeiască.

Şi totuşi e o nuanţă, nedefinită încă, aproape imperceptibilă, de deosebire între ele. Aceasta rezultă din mai multe fapte:

a) Autoritatea Sfintei Scripturi se exercită şi în cazul unei singure afirmaţii a unui adevăr revelat: cine ar îndrăzni să conteste un adevăr scripturistic numai pentru faptul că e enunţat o singură dată? – „Să tacă tot trupul...", căci Domnul a grăit.

În Sfânta Tradiţie nu vorbeşte Dumnezeu direct, împreună cu profetul, ci vorbeşte omul, care dă mărturie despre adevăr şi poate greşi (ca în cazul teoriei apocatastazei tuturor, a Sfântului Grigorie de Nyssa şi altele), şi pe care Biserica

409 1 Co 11, 34; 2 In 12; 3 In 13, 14.

410 2 Tes 2, 15; cf. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 4, 13; 3, 14 ş.a.

411 Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XXVII, 2 etc.

412 Cf. I. A. Moehler, *op. cit.*, pp. 53-54.

le confirmă prin glasul majorităţii fiilor ei (consensul Sfinţilor Părinţi), prin sinoade sau prin acel „consensus Ecclesiae dispersae": „Unus testis, nullus testis!". La Sfânta Scriptură nu se pune chestiunea extensiunii şi a numărului, la Sfânta Tradiţie, dimpotrivă, se pune, factorul acesta fiind preponderent.

b) Sfânta Scriptură a fost dată prin inspiraţia a cărei autoritate acreditează şi înviorează Biserica; din mulţimea scrierilor şi obiceiurilor Tradiţiei, Biserica primeşte o parte, în virtutea infaibilităţii ei şi ea îşi exercită necontenit acest drept de discernământ între diferitele scrieri şi obiceiuri prin asistenţa Duhului Sfânt.

c) Biserica însăşi a dat o importanţă excepţională faptului că o carte a Tradiţiei face sau nu parte din canon; se cunoaşte lupta care s'a dat, pentru sau contra Epistolei către Evrei, Apocalipsei, Păstorului lui Herma sau acelui „Comma Ioanis". Dacă ea ar fi considerat, în epoca primară, oricare operă a Tradiţiei egală întru totul cu a Sfintei Scripturi, această luptă nu s'ar fi dat.

d) Acest fapt este uşor de lămurit dacă reflectăm la aceea că, pe când Tradiţia este dată câteodată la un interval de zeci de generaţii, care s'au interpus între adevărul revelat, aşa cum a fost dat în stare pură şi între expunerea lui, Biblia ne redă cuvântul lui Dumnezeu filtrat prin vorbirea unui organ omenesc, de-a dreptul.

e) Faptul că Biserica alege şi confirmă una dintre manifestările acestei Revelaţii, pe aceea pe care o consideră ca singura autentică, arată că Biserica a constatat starea de amestecare în care se găseşte datul revelat pur cu cel omenesc pur, adică cu interpretări personale, pe care Biserica nu le recunoaşte ca ale sale.

Amintim că în această problemă, rezolvată practic de Biserică, dar nu teoretic (inversul situaţiei cu canonul Vechiului Testament), rămâne însă un punct nelămurit în Teologia ortodoxă. Hristu Andrutsos[413] împreună cu Antoniade[414] le consideră absolut egale, pe când Ştefan Zankow[415], Dimitrie Balanos[416] şi Bulgakov[417], subordonează Sfânta Tradiţie Scripturii: aceasta e adevărat numai în concret; în abstract luate, adică în totalitatea lor, ele sunt de egală însemnătate.

În privinţa faptului dacă Tradiţia şi completează, şi nu numai interpretează şi explică Sfânta Scriptură, avem de observat că Sfinţii Părinţi aveau conştiinţa că Sfânta Tradiţie a şi completat unele prevederi ale Scripturii, acţiune evidentă mai ales în domeniul liturgic-ritual şi administrativ-canonic.

Din punct de vedere dogmatic nu s'a putut constata până azi vreo completare a Sfintei Scripturi adusă de Sfânta Tradiţie, afară de unele precizări şi formulări noi; ea a dezvoltat numai, cele expuse pe scurt în Sfânta Scriptură. Aceasta e situaţia în Biserica ortodoxă.

---

413 Hr. Andrutsos, *Dogmatica...*, p.8.

414 Prof. E. Antoniades, *„Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre teologischen Voraussetzungen"*, în „Procés verbaux du premier congrés de Théologie orthodoxe à Athènes", 29 noiembrie-6 decembrie, 1936, Atena, 1939, pp. 146-149.

415 St. Zankow, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens, op. cit.*, p. 32.

416 D. Balanos, *„Die neuere orthodoxe Theologie, in ihren Verhätnis zur patristischen Theologie und zu den neueren theologischen Auffassungen und Methoden"*, în „Procés-Verbaux...", p. 237.

417 S. Bulgakov, *L'Orthodoxie*, cit., supra p. 25.

2.2.5. Cele două aspecte ale Tradiţiei: cel statornic şi cel dinamic

Dar Tradiţia apostolică a fost comentată, prelucrată; i s'au accentuat anumite părţi, s'au aprofundat altele şi s'au dat la iveală aspecte noi ale aceloraşi idei, mai ales în epoca patristică. Cu aceeaşi mare atenţie cu care s'a făcut discernământul între cărţile canonice şi cele necanonice, grija Bisericii s'a concentrat acum pentru păstrarea principalelor documente ale Tradiţiei, care reprezintă mai fidel marea Tradiţie apostolică.

De aceea, se pot deosebi în Tradiţia dumnezeiască două aspecte: unul statornic, acela în care Biserica recunoaşte fondul Tradiţiei apostolice preluat de ea; altul dinamic, în care ea a prelucrat şi a dezvoltat, potrivit cu nevoile ei lăuntrice şi exterioare, pe cel dintâi. Unul e mai fix şi poate fi delimitat în timp; celălalt e în continuitate până în vremea noastră şi nu se va termina până la sfârşitul veacurilor. De aceea el nu face parte, integral, din Tradiţia dumnezeiască, iar ceea ce primeşte această consacrare din partea Bisericii, o primeşte prin glasul ei autoritativ, adică sinodul ecumenic sau prin consensul Bisericii. În Tradiţia cu aspect dinamic deosebim şi o parte, care corespunde unor nevoi temporale ale Bisericii, adică „Tradiţia bisericească", propriu-zisă.

2.3. Aspectul statornic al Tradiţiei şi putinţa de acomodare a Bisericii prin iconomie

2.3.1. Formarea Tradiţiei dumnezeieşti şi apostolice; caracterul ei statornic şi însemnătatea ei

Am stabilit că învăţătura Mântuitorului şi a Sfinţilor Apostoli, primită de la El şi de la Sfântul Duh, după Înălţarea Lui la cer, a format Tradiţia, din care o parte s'a pus în scris chiar din vremea Sfinţilor Apostoli, de ei sau de ucenicii lor, iar altă parte a intrat în visteria Bisericii ca un odor de mare preţ. Am putea chiar să asemănăm acest „depozit", cum l-a numit Vincenţiu de Lerini, cu aurul curat care păstrat ca atare într'o visterie, sau transformat în monede cu un aliaj oarecare şi dat în circulaţie. Cu cât aliajul e cu proporţia metalului preţios mai forte, cu atât el însuşi e mai curat şi mai de valoare.

Tradiţia formează depozitul cel bun, odorul cel mai de preţ, cu privire la care Apostolul îndeamnă cu toată văpaia inimii sale: *„O Timotee! păzeşte ceea ce ţi s'a încredinţat!"* (1 Tim 6, 20).

Această Tradiţie domnească şi apostolească a fost păstrată de Sfinţii Apostoli în toată curăţia ei. Cei ce au fost martori *„în timpul petrecerii între noi a Domnului Hristos"* (FA 1, 21), au păstrat-o curată, cuvânt cu cuvânt, cu ajutorul suprafiresc dumnezeiesc. Însăşi Evanghelia a II-a şi cea de-a III-a au fost scrise, după Tradiţie, cu ajutorul Apostolilor. Avem chiar mărturii că au existat unele culegeri de „cuvinte ale Domnului"

– Λόγια τοῦ Κυρίου – în vremea Bărbaților apostolici, ucenicii direcți ai Sfinților Apostoli (Papia).[418] Această Tradiție dumnezeiască şi apostolică formează fondul comun al tuturor Bisericilor primare, locale, şi a rămas temelia mărturisirii de credință a Bisericii ecumenice. La ea se referă Vincențiu de Lerini când afirmă existența unor criterii pentru deosebirea adevăratei Tradiții dumnezeieşti: al temporalității, al spațialității, al universalității („id teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est") în al său *Commonitorium*.

Expunând documentele ei, amintim, în acelaşi timp că, pe când Sfânta Scriptură ne înfățişează Cuvântul lui Dumnezeu în stare pură, Descoperirea Lui în Tradiție s'a făcut în stare „mixtă", adică aşa zicând, în starea de aliaj în care elementul dumnezeiesc este dozat, mai slab sau mai puternic, cu elemente omeneşti.

Primirea Tradiției dumnezeieşti de Biserică s'a sfârşit cu moartea ultimului Apostol. Dar formularea şi precizarea ei s'a făcut în primele opt veacuri şi anume, putem fixa ca „terminus ad quem" cel din urmă sinod ecumenic, al VII-lea (787).

Delimitat în timp şi formulat în scris, rând pe rând, parte cu parte, după nevoile Bisericii, acest aspect al Tradiției continuator al celei canonice, formează aşa numitul aspect statornic al Tradiției dumnezeieşti.

Părțile sale principale sunt definițiile dogmatice şi canonice ale sinoadelor ecumenice, precum şi învățăturile Sfinților Părinți, care sunt expuse, în consens absolut sau relativ, de ei, şi însuşite de Biserică; apoi cărțile de slujbă bisericească.

Dar ele sunt cu mult mai numeroase; dogmatiştii numără opt astfel de izvoare ce cuprind învățătura apostolică, fixată în aspectul statornic al Tradiției dumnezeieşti.

Acest aspect formează temelia nezdruncinată şi splendoarea incomparabilă a învățăturii Bisericii ortodoxe a Răsăritului; păstrarea ei îi dă dreptul de a se numi „unică, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică", fiindcă astfel păstrătoarea învățăturii autentic apostolice e Biserica ecumenică însăşi. Sfinții Părinți o înconjurau şi ei cu mare respect şi se slujeau de ea ca de un argument de mare autoritate în disputele lor, de această Tradiție apostolică. Astfel, Sfinții Părinți ai sinodului al III-lea ecumenic pomenesc cu venerație despre hotărârile sinodului I ecumenic şi interzic să se schimbe ceva din hotărârile lui dogmatice. Tot la sinodul din Efes, Sf. Chiril al Alexandriei a prezentat un dosar cu argumente din scrierile Sfinților Părinți, ceea ce repetă şi Patriarhul Macarie, la sinodul al VI-lea ecumenic, prezentând trei asemenea memorii.[419]

2.3.2. Descrierea celor 8 izvoare ale acestei Tradiții neschimbătoare

Iată acum cele opt izvoare ale Tradiției statornice[420]:

a) Simboalele de credință; **b)** cele 85 de canoane apostolice; **c)** definițiile (hotărârile) dogmatice ale celor 7 sinoade ecumenice şi ale celor 9 sinoade particulare (aprobate de sinodul al VI-lea trulan); **d)** Cărțile de slujbă; e) Mărturisirile de credință ale martirilor; f) definițiile dogmatice împotriva ereziilor; **g)** scrierile Sfinților Părinți şi **h)** Mărturisirile

---

418 Aceste Λόγια τοῦ Κυρίου sunt puse la protestanți la temelia Evangheliilor.

419 G. Proulx, *Tradition et Protestantisme*, cit. supra, p. 160.

420 Vezi A. Comoroşan, *Prelegeri academice de Dogmatică ortodoxă; Partea generală*, Cernăuți, 1897, p. 32 sq; Macarie, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, tradusă de Arhim. Gherasim Timuş, Bucureşti, 1885, pp. 455-459.

istorice şi arheologice (adică ale străvechilor rămăşiţe ale trecutului, referitoare la credinţă). Esenţialul se găseşte, precum am spus, în definiţiile sinoadelor ecumenice, în scrierile Sfinţilor Părinţi şi în cărţile de slujbă bisericeşti.

Vom spune un cuvânt despre fiecare dintre izvoarele ei:

a) Simboalele de credinţă (Symbolum fidei, σύμβολου) sunt mici rezumate distinctive ale adevăratei credinţe creştine. Încă din primele veacuri, Biserica a avut mici „dreptare de credinţă" (regula fidei), despre care dau mărturie Tertulian (în „De praescriptione haereticorum", de pildă) ş.a. Acestea nu erau decât dezvoltarea unor formule folosite de Biserică în cult, la Botez şi la propovăduire, după modelul celor scripturistice (Mt 28, 19 şi paral.; FA 2, 28 etc; Rm 10, 9; 2 Co 13, 13; Ef 2, 18 etc.; 1 Tim 3, 16; 1 In 5, 7 etc.).

Principalele simboale de credinţă folosite de cele trei confesiuni creştine sunt: cel zis „apostolic", apoi simbolul „niceoconstantinopolitan" şi, în sfârşit, „Quicunque", zis şi „atanasian"[421]. (Mărturisirea acestor „simboale" deosebea pe adevăraţii credincioşi de cei mincinoşi în biserica veche). Ele sunt con-siderate ca „ecumenice" într'un sens foarte larg şi anume, pentru motivul că, în afară de erezia „Filioque", cuprinsă în simbolul „atanasian" toate trei expun învăţătura ortodoxă şi au o vechime mare. Dar Biserica ortodoxă nu foloseşte în cultul şi slujbele sale decât simbolul de la Niceea şi Constantinopol, care poartă aureola primelor două sinoade ecumenice, care i-au dat naştere. Originea celorlalte două simboale zise „ecumenice" este nesigură, precum vom vedea. Biserica romano-catolică a dat prioritate celui zis „apostolic", folosit la Botez (pe când la Liturghie s'a păstrat cel niceo-constantinopolitan); de la ei l-au împrumutat şi protestanţii, pentru cult, predică şi învăţătură. (Amintim că pe când catehismul roman se foloseşte de cel „apostolic", confesiunea tridentină a păstrat tot pe cel niceo-constantinopolitan). În sfârşit, Simbolul atanasian prescris ca un psalm, la slujbele romano-catolice de dimineaţă încă din evul mediu, e în mare cinste şi la anglicani, care-l folosesc în locul celui apostolic.

– *Simbolul zis „apostolic"*, are la temelie simbolul „roman", iar acesta ar avea, după ultimii cercetători romano-catolici, două formule: una trinitară şi alta hristologică, ambele apostolice şi fuzionate prin veacul al III-lea. Astfel constituite ele ar fi format *simbolul roman*. Cu câteva adausuri primite prin Sudul Galiei, în veacurile următoare, el a revenit la Roma şi a fost „recunoscut" ca simbolul apostolic, a cărui obârşie o descrie Rufin şi care ar fi fost cunoscut în Răsărit în epoca patristică într'o versiune grecească.

Din pricina nesiguranţei originii sale, Biserica Ortodoxă nu l-a considerat niciodată ca „apostolic". Marcu Eugenic al Efesului a exprimat limpede această atitudine a Bisericii noastre faţă de „apostolicitatea" acestui simbol. Totuşi, din pricina vechimii şi a ortodoxiei desăvârşite a cuprinsului său, teologii ortodocşi îi acordă un loc de cinste printre monumentele doctrinale ale tradiţiei dogmatice primare a Bisericii. El cuprinde, printre altele, şi învăţătura despre *coborârea la iad*, şi aceea despre *„comuniunea sfinţilor"*.

---

421 Nu e cu putinţă să dăm indicaţii bibliografice, ele fiind nenumărate din pricina controverselor la care a dat naştere problema originii acestor simboale, pe care tradiţia Bisericii apusene le-a declarat fără temei, respectiv „apostolic" sau „atanasian". Ca un început, amintim bibliografia bogată şi atitudinea dpdv ortodox la: Pretre J. Mihalcesco, Professeur, *La Theologie Symbolique au point de vue de L'Eglise orthodoxe orientale*, Paris 1932, pp. 15-41; Hr. Andrutsos, *Simbolica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, traducere din limba greacă de Iustin Moisescu, Craiova 1954, pp.21-33.

– *Simbolul niceo-constantinopolitan*, şi-a luat numele de la cele două prime sinoade ecumenice la care a fost constituit. După unii cercetători prima parte (art. I-VII) a acestui simbol ar avea ca temei simbolul Bisericii din Cezareea, reşedinţa învăţatului istoric bisericesc Eusebiu (ca să atragă pe semi-arieni şi pentru că Eusebiu era prietenul împăratului). El ar fi fost refăcut în sensul învăţăturii ortodoxe a Sf. Atanasie şi-l avem în primele 7 articole ale sinodului de la Niceea.

A doua parte a acestui simbol pare a avea, ca temei, după specialişti, simbolul Bisericii din Cipru; acesta n'ar fi altul decât cel de la Niceea, completat prin cel al Bisericii din Ierusalim: refăcut astfel, ar fi consitutit partea adăugată la sinodul din Constantinopol.

Cele dintâi 7 articole exprimă credinţa ortodoxă despre persoanele şi lucrările Tatălui şi Fiului; iar cele 5 din urmă (de la Constantinopol) despre Persoana şi lucrarea Sfântului Duh, despre Biserică, despre Sfintele Taine şi despre Învierea morţilor.

– Simbolul numit „Quicunque" (după cuvântul cu care începe), e cunoscut şi sub numele de *„atanasian"*. Nimeni nu mai crede în originea „atanasiană" a acestui simbol. Iar vechimea e şi mai puţin sigură decât a celorlalte. În general, cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte că abia prin sec. al V-lea se pot identifica, în unele lucrări patristice, unele fragmente cu cuprins asemănător. După unele păreri, partea hristologică (art. 27-40), ar fi circulat separată de cea treimică (art. 1-26) şi ar fi mai veche. Nu se exclud completări şi amplificări făcute în decursul timpului. E folosit de Biserica anglicană în 13 sărbători principale în locul celui zis „apostolic"; iar dacă romano-catolicii şi protestanţii au scris o bibliotecă întreagă asupra celui „apostolic", anglicanii, la rândul lor, au cercetat de predilecţie vechimea şi forma primitivă a celui „atanasian". E cel mai dezvoltat dintre cele trei simboale amintite aici şi cuprinde şi erezia „Filioque".

b) Cele 85 de canoane apostolice, deşi n'au fost formulate de Sfinţii Apostoli, cuprind rânduielile lor.

c) Definiţiile dogmatice şi canoanele celor 7 sinoade ecumenice şi ale celor 9 sinoade particulare, întărite de al IV-lea sinod ecumenic formează, împreună cu Simbolul credinţei, expunerea explicită a dogmelor creştine formulate de Biserica ecumenică.

d) Liturghiile şi în general *cărţile de slujbă dumnezeiască* cuprind în ele o mulţime de învăţături de interes dogmatic cu vechimea uneori de la Sfinţii Apostoli în privinţa Eshatologiei, a Aghiologiei, a Misteriologiei, Haritologiei etc.

e) Actele martirilor, (Martiriul Sf. Policarp, al Sf. Ignatie, al Sf. Justin etc.) şi scrierile haghiografice, în general, cuprind unele mărturisiri de credinţă sorbite de pe buzele arse de chinul morţii, de pietatea discipolilor.

f) Istoria bisericească, care arată ce a crezut, ce a predicat şi a predat Biserica în primele veacuri, ne arată, de asemenea, că ereziile au devenit, după cuvântul Apostolului (1 Co 2, 19) un prilej de învăţătură curată, punând în cumpănă dreapta credinţă cu eresurile; ele au provocat, astfel, indirect, precizarea învăţăturii descoperite din partea Bisericii, mai ales în epoca patristică.

g) Scrierile Sfinţilor Părinţi s'ar putea numi un ocean imens al învăţăturii ortodoxe. Nu toate au fost însuşite de Biserică, dar toate au o valoare excepţională pentru ea, fiind un izvor de-a pururi nesecat de înviorare a vieţii religioase, de aprofundare a învăţăturii creştine, de conturare şi de precizare a ei.

h) Mărturiile vechi ale ritualului creştin şi arheologico-religioase, ca şi cele de arte sacre au un cuprins bogat pentru învăţătura şi trăirea creştină în general:

Astfel, din ele se află practica veche bisericească, privitoare la timpurile sfinte, la locurile sfinte şi la actele sfinte.

Artele sacre (arhitectura, muzica şi cu deosebire pictura) au fost socotite pe drept cuvânt că cuprind ceva din Tradiţia dumnezeiască. Canoanele arhitecturii şi ale picturii s'au fixat în eopca patristică, iar muzica creştină a continuat marea tradiţie a celei vechi-testamentare. Se înţelege că ele reflectează, în chip mai mult simbolic, o tradiţie apostolică, fiind, poate, printre cele mai depărtate de ea, ca formă. Dar ca fond ele sunt foarte aproape de intenţiile lor nerealizate şi de năzuinţele lor proiectate în viitor.

În special pictura, ca revelaţie plastică, strict regizată de canoane, a fost numită „Biblia celor neştiutori de carte". Sf. Ioan Damaschin a apărat-o cu îndârjire, în lupta împotriva iconoclaştilor, apostrofându-i: – „Din moment ce multe lucruri au fost transmise Bisericii fără scriere şi ele se păstrează până acum, pentru ce criticaţi voi icoanele?"[422]. Vechii zugravi duceau o viaţă ascetică severă, posteau şi se rugau, mai ales când zugrăveau anumite figuri sau scene sfinte.

Imnologia creştină, continuatoarea minunatei muzici sfinte a psalmilor şi generatoare de artă incomparabilă – alături de arhitectură, sculptură şi pictură –, a strălucit printr'unul din cei mai mari poeţi creştini, Roman Melodul, care-şi cântă propriile-i poezii inspirate. Slujbele Octoihului ori ale Triodului sunt o comoară rară, teologică şi poetică.

Este de la sine înţeles că nu în totalitatea lor aceste categorii de izvoare sunt Tradiţie dumnezeiască, ci în cele mai multe dintre ele o găsim mai mult sau mai puţin amestecată cu elemntul omenesc şi schimbător.

2.3.3. Iconomia dumnezeiască

Aceste opt izvoare ale Tradiţiei sunt, precum am spus, neschimbătoare în ceea ce au ele dumnezeiesc. Dar Biserica străbătând veacurile, cu durerile şi apăsările lor, ţinând seamă de greutăţile inerente câtă vreme reproduce în sine starea de chenoză a Domnului „pe cale", se adaptează în ce priveşte viaţa ei din afară cu timpul şi locul în care trăieşte, în virtutea acestei puteri de acomodare denumită οἰκονομία dată ei de Domnul.

Această „iconomie" e adeseori neînţeleasă, contradictorie în aparenţă pentru noi, dar are logica ei adâncă în planul dumnezeiesc, pentru promovarea unor interese superioare, de necuprins. Căci Biserica e o comunitate dumnezeiască, dar şi omenească, în acelaşi timp. E ca un om care cu ochii priveşte spre cer, dar cu picioarele stă pe pământ. Aşa încât a putut lua nişte dispoziţii care nu fac decât să afirme puterea ei de administrare a darurilor, cu care a fost înzestrată.

Căci aluatul împărăţiei lui Dumnezeu e amestecat cu frământătura omenească şi neschimbătorul şi absolutul cu ce e de-a pururi aceeaşi şi viaţa ei în Duhul nu cunoaşte adăugire sau micşorare. Ele sunt datorite acelei putinţe dumnezeieşti de acomodare a Bisericii cu realităţile vremurilor prin care trece.

---

422 Col. Migne, p. 9, XCIV, col. 1301.

Explicaţia suspendării unor dispoziţii ale ei după principiul: „Lex posterior derogat priori"[423] – e că numai adevărurile de credinţă şi morala nu se pot schimba şi suspenda; însă dispoziţiile privitoare la viaţa din afară a Bisericii se pot schimba după nevoile ei[424], de către autoritatea legală mai mare decât cea care le-a dat.[425] Putinţa ţinerii unui nou sinod ecumenic – postulat de canonişti ca Pr. Prof. Şesan[426] – deschide perspective şi pe acest plan.[427]

Dar „iconomia" priveşte şi unele probleme tangenţiale Dogmaticii. Una dintre acestea e aceea a valabilităţii tainelor săvârşite de eretici şi de schismatici.

Din punct de vedere dogmatic, Andrutsos[428] constată două explicaţii în prezenţă. După una, Tainele săvârşite de eretici se înviorează prin întoarcerea lor la Biserica adevărată (ca la apuseni); după celalaltă explicaţie, Biserica, în calitatea de iconomă a Tainelor bisericeşti, poate să le transforme din invalide în valide. Cu Andrutsos optăm şi noi pentru cea din urmă explicaţie.

2.4. Aspectul dinamic al Tradiţiei; exagerările „implicitului revelat" şi „virtualului revelat" la romano-catolici

2.4.1. Aspectul dinamic al Tradiţiei şi raportul ei cu Tradiţia statornică

Am văzut că din acest mare cuprins al Tradiţiei dumnezeieşti determinat de viaţa Duhului în Biserică, o parte a fost rânduită de ea în scris, formând Scriptura Sfântă, iar altă parte, cu caracter statornic, de permanenţă, a fost fixată cu timpul în celelalte izvoare ale Tradiţiei. În această Tradiţie fixată în scris, la rândul ei, am recunoscut Tradiţia apostolică. Dar această moştenire apostolică nu a rămas încremenită. Biserica, organism viu, însufleţit de Duhul Sfânt, n'a primit-o ca pe un obiect de muzeu, sau ca pe o raclă cu relicve sfinte, pe care le admiri sau cărora te închini, pentru ca apoi, închizând uşa, să le aşezi la locul lor, unde vor mai rămâne nemişcate până ce vei repeta această operaţie; căci Tradiţia e ceva viu, e viaţă din viaţa ei, pentru că e expresia vieţii Duhului în ea. Ea a ieşit la iveală cu începutul în lupta vieţii, în mijlocul

423 Nicodim Milaş, *Dreptul Bisericesc oriental*, tradus de Dim. I, Cornilescu şi Vasile Radu, Bucureşti, 1915, p. 51.

424 *Idem, ibidem*, p. 57.

425 Pr. c. Dron, *Valoarea actuală a canoanelor*, Bucureşti, 1928, p. 57.

426 Pr. Prof. Şesan, *Convocarea Sinodului ecumenic*, în revista „Candela", anul 47, nr. 1-2, decembrie 1936.

427 Vezi articolul nostru *Înalt Prea Sfinţitul Partiarh Justinian, păstrător al tradiţiei Bisericii Ortodoxe*, în revista „Biserica Ortodoxă Română", număr omagial, mai-iunie, 1951.

428 Vezi Hr. Andrutsos, *Dogmatica...*, cit, pp. 325-328.

frământărilor de consolidare a credinţei şi a rânduielilor ei din afară din cele dintâi opt veacuri ale ecumenicităţii Bisericii. De aceea, Biserica a putut să folosească Tradiţia apostolică nu numai ca normă în ale credinţei şi ale vieţii ei exterioare, în general, ci şi ca mijloc de interpretare a Scripturii şi mai ales ca izvor de-a pururi nesecat de trăire şi cunoaştere.

În felul acesta, acest curent imens nu s'a oprit nici la sfârşitul erei apostolice, la moartea ultimului apostol al Domnului, nici la încheierea epocii patristice, odată cu sfârşitul ultimului sinod ecumenic. Ci, aşa după cum Biserica şi-a însuşit Tradiţia apostolică, cu unele adaosuri evidente (amplificări cultice, comentarii biblice, rânduieli canonice etc.), toate în spiritul Scripturilor Sfinte şi al strictei Tradiţii apostolice, cu care fac un tot atât de unitar, încât aproape că nu se mai pot deosebi, în general, în ele cele două elemente („apostolic" în sens strict şi bisericesc) –, tot astfel această Tradiţie cu caracter permanent a devenit, alături de Sfânta Scriptură, creatoare de nouă Tradiţie, cu caracter bisericesc mai accentuat. Ea este mult mai puţin însemnată decât Tradiţia dumnezeiască cu aspect statornic; de aceea mulţi teologi ortodocşi nici n'o pomenesc. Ea este însă o realitate. Această nouă Tradiţie, ale cărei rădăcini sunt puternic înstărite în solul Tradiţiei apostolice o numim „Tradiţie cu aspect dinamic" sau, dacă privim Tradiţia în unitatea ei de viaţă, o socotim ca „aspectul sau faţa dinamică a Tradiţiei".

Pe când Tradiţia cu caracter de permanenţă a dat răspuns marilor probleme ale timpurilor străbătute de Biserică, în epoca ecumenicităţii ei, potrivit ambianţei superioare formată din viaţa şi învăţătura Apostolilor, Tradiţia care a urmat dă răspuns altor probleme şi nevoi ridicate de vremuri, până la sfârşitul veacurilor, potrivit normelor din însăşi izvoarele Sfintei Scripturi şi ale Tradiţiei cu caracter de statornicie. Iar acolo, unde acest răspuns nu este limpede indicat în cele două izvoare fixe ale Revelaţiei dumnezeieşti, Biserica a avut grijă ca el să nu fie decât o dezvoltare normală a ei, ca floarea din sămânţă, luminată şi încălzită de acelaşi Duh Sfânt.

Nenumărate şi felurite pot fi aceste întrebări noi; nenumărate şi felurite vor fi şi răspunsurile; dar ele vor păstra caracterul unitar prin aceea că vor menţine la temelia lor cele două izvoare ale Descoperirii. În acest sens, această Tradiţie bisericească poate fi socotită drept „memoria vie a Bisericii", a adevărului veşnic, imutabil, dat la iveală de ea, scos din depozitul ei, în istorie. În acest sens, ea e mereu vie, mereu actuală, potrivită cu un orga-nism viu, ca Trupul tainic al Domnului; dinamică, ea reprezintă aspectul dinamic al Tradiţiei.

2.4.2. Manifestarea lui

S'a spus că dezvoltarea istorică a Bisericii e o traducere a dumnezeiescu-lui în forma aceea a istoriei omeneşti, o formă adecvată pentru un cuprins invariabil[429]: e însăşi definiţia Tradiţiei cu aspect dinamic. În ea aflăm o dozare mult mai puternică cu elementul bisericesc, care e preponderent acolo, dar perceptibil şi în Tradiţia statornică.

Factorii dinamici ai Tradiţiei s'au manifestat pe de o parte afirmând Revelaţia dumnezeiască, iar pe de altă parte acomodând viaţa Bisericii la condiţiile de viaţă

[429] S. Bulgakov, *L'Ortodoxie...*, p. 45.

ale veacului, aşa cum ştim din Dreptul Canonic. (Pe această cale Tradiţia putea invoca nu numai οικονομια ca un fel de supapă de siguranţă a Bisericii, dar chiar acomodările amintite de Evanghelie, în privinţa jurământului şi mai ales a divorţului.[430]

Tradiţia dinamică s'a manifestat, de asemenea, aprofundând izvoarele Tradiţiei permanente – mai ales scrierile Sfinţilor Părinţi –, comentându-le şi accentuând unele părţi ale ei mai mult, scoţând în relief unele sensuri mai potrivite unor epoci, mentalităţi şi greutăţi ale lor, decât altora. În general ea a lucrat asimilând şi deci amplificându-se.

Excepţiile de la această regulă nu lipsesc (şi de aceea critica principală care s'a adus *Commonitorium*-ului lui Vinceţiu de Lerini că compară progresul dogmatic cu un organism care asimilează, dar şi elimină, în acelaşi timp, nu este îndreptăţită); căci în afară de canoanele care s'au schimbat în timp şi care fac dovada unei inflitraţii de mişcare chiar în tradiţia statornică, altele au căzut în desuetudine în marele curent dinamic al vieţii.

Astfel, în general slujbele religioase s'au amplificat în decursul vremii în aşa măsură încât ele îmbrăţişează, sfinţesc, ocrotesc toate manifestările vieţii social-religioase. Totuşi, Tipicul nu e aplicat integral şi uniform; „citirea în taină" a scrupuloşilor cântăreţi de strană – dintre care unii vestiţi compozitori –, a născut adesea să împlinească această lipsă. S'a scos în evidenţă faptul că multe puncte dogmatice s'au amplificat ori lămurit şi precizat prin aceste cărţi de slujbă: cinstirea Maicii Domnului, a icoanelor, a moaştelor, viaţa de dincolo, necreabilitatea Harului; şi, dimpotrivă, hotărârile câtorva sinoade din veacul al XVII-lea, ţinute mai ales prin stăruinţa lui Dositei al Ierusalimului, n'au putut impune „transsubstanţierea" în locul lui metaboli, tocmai prin rezistenţa şi conservatorismul cărţilor de slujbă[431]; aceasta nu înseamnă nicidecum că o dogmă s'ar putea întemeia pe izvoare cultice, exclusiv, ele dând mai mult atmosfera, ambianţa evlavioasă, şi nu formule dogmatice.

E de observat că aceste cărţi de slujbă pot reprezenta uneori o doză forte de element uman (de pildă introduceri de afurisenii politice – a lui Mazepa în Triodul rusesc, din veacul al XVIII-lea, la Duminica Sf. Grigorie Palama – etc.), ceea ce arată, de asemenea, putinţa de acomodare a Bisericii la situaţii date. De aceea ele sunt un exemplu tipic de Tradiţie dinamică, care îşi capătă adevărata semnificaţie dogmatică numai alături de alte izvoare de Revelaţie, mai precise din punct de vedere dogmatic.

De asemenea, Biserica a creat (după modelul vechilor simboale şi Mărturisiri de credinţă, care fac parte din Tradiţia apostolică propriu-zisă), şi ca răspuns la Mărturisirile eterodoxe, nişte Mărturisiri proprii de credinţă care, aprobate de Patriarhii ortodocşi, sunt călăuze vrednice de încredinţarea pe cărările Teologiei.

S'a realizat un progres în toate domeniile Tradiţiei; dar nu e valabil decât acela care se sprijină pe izvoarele Revelaţiei dumnezeieşti. Din punct de vedere dogmatic, de pildă, din veacul trecut – de la Dogmatica lui Macarie – s'a aprofundat sensul câtorva capitole principale: cel privitor la atributele dumnezeieşti, la Răscumpărare, Biserică, Har... Întemeindu-se pe Sfinţii Părinţi şi, prin adoptarea de întreaga Biserică, pot deveni – prin acel consens al Bisericii de pretutindeni, sau printr'un

[430] Pentru acest paragraf, vezi studiul lui Kartaschoff, *Die Freiheit der theologischen-wissenschaftlichen Forschung und die kirchlichen Autorität*, în „Procès-verbaux du premier congrès de Théologie", cit., supra, p. 176 sq.

[431] S. Bulgakov, *op. cit.*, pp. 41-42.

viitor sinod ecumenic – un bun al ei pentru totdeauna. Aprofundarea nu se sfârşeşte cât va exista o Biserică luptătoare pe pământ, adică până la sfârşitul veacurilor.

2.4.3. Îndreptăţirea lui

Care este sensul precis al acestui progres, sau cu cuvântul îndătinat în Dogmatică, al acestei dezvoltări? L-am văzut: e vorba numai de un progres subiectiv, adică de înţelegerea adevărului creştin, nu şi de unul obiectiv. El constă în îmbogăţirea conştiinţei religioase cu o pătrundere mai adâncă şi care ne lămureşte din ce în ce mai bine cuprinsul Revelaţiei. Deci nu e vorba de îmbogăţirea cuprinsului Revelaţiei, căci atunci ar fi stricarea ei; ci de îmbogăţirea conştiinţei Bisericii din cuprinsul Revelaţiei, aprofundat, comentat, trăit, actualizat.[432] (Numai cei care confundă Tradiţia bisericească cu Revelaţia socotesc că o astfel de concepţie strică credinţa creştină şi se opun ei). Înaintăm astfel pe calea ce ne-a fost arătată de mersul Revelaţiei dumnezeieşti însăşi. Fericitul Augustin a definit în chip empiric Tradiţia dinamică prin aceste cuvinte de adânc tâlc teologic: „Ieri înţelegeai puţin, azi înţelegi mai mult, mâine vei înţelege cu mult mai mult. Creşte în tine însăşi lumina lui Dumnezeu, după cum creşte însuşi Dumnezeu, Cel ce de-a pururi rămâne desăvârşit".[433]

Felul în care a fost continuată formularea Tradiţiei după ce s'a încheiat darea ei la moartea ultimului Apostol, ca şi nevoile de acomodare a Bisericii cu timpul care cere soluţii de-a pururi valabile, dreptul fiecărui creştin de a trăi şi de a gândi în actualitate, neputinţa de a lega viaţa Duhului ca şi adevărata nenorocire pentru o Biserică de a se anchiloza în statica dogmatică etc...., toate acestea arată nu numai dreptul dar şi datoria unei asemenea lucrări a ei şi a fiecărui fiu al ei, până la sfârşitul veacurilor.

Aşa a procedat Biserica, stabilind oficial de pildă numărul de şapte al Sfintelor Taine, după epoca patristică. Aşa au procedat sinoadele isihaste de la mijlocul veacului al XIV-lea, când au scos o învăţătură nouă – necreabilitatea lucrărilor dumnezeieşti –, din premizele Revelaţiei în general şi ale sinodului al VI-lea în special.[434]

În acest sens spune Vincenţiu de Lerini: „Crească dar şi să progreseze în decursul anilor şi al veacurilor până la cel mai înalt grad de cunoaştere, atât a fiecărui creştin cât şi a tuturor la un loc, atât a fiecărui om cât şi a Bisericii întregi..."[435].

În ce priveşte celelalte confesiuni creştine, ele au o concepţie cu totul deosebită în privinţa Tradiţiei. Astfel, *Protestantismul* nu o acceptă ca pe al doilea izvor al Revelaţiei dumnezeieşti, accentuând că Scriptura e destul de clară pentru a fi înţeleasă prin sine însăşi: „Scriptura Scripturae interpres".

Cedând evidenţei, K. Barth, şeful şcolii dialectice, socotită de unii drept curentul protestant cel mai apropiat de Ortodoxie, face loc unei Tradiţii în orice interpretare; dar, spune el, cu condiţia ca această Tradiţie să nu contravină sensului

---

432 Vezi P. Svetlov, *op. cit.*, I, p. 303 sq.

433 Fericitul Augustin, *In Ioan*, Tract., XIV.

434 Kartaschoff, art. cit., în „Procès-verbaux...", *op. cit.*, p.179

435 Vincenţiu de Lerini, *Commonitorium*, XII.

însuşi al Scripturii – principiu bun, dar vag şi larg, în care se poate cuprinde însăşi anihilarea Tradiţiei (şi care pare mai mult un punct de vedere preconceput!)[436].

Romano-catolicii, la rândul lor, socotesc că Tradiţia nu e fixată în cele opt veacuri, ci că se continuă mereu sub aceeaşi formă: nu se face deosebire între Tradiţia apostolică dumnezeiască, cu aspectul ei statornic şi între cea dinamică şi bisericească:

„Duhul lui Dumnezeu, scrie un teolog romano-catolic[437], planează asupra acestei mişcări vii şi permanente, o protejează şi o dinamizează, pentru ca fluviul să nu iasă din albia sa, pentru ca la toate chestiunile care se ridică să răspundă adevărul primordial, pentru ca fiecare perioadă să se recunoască în cele care au precedat-o şi pentru ca prezentul să se înţeleagă prin trecut, urcând până la originea însăşi a Bisericii...".

Pe când ortodocşii îşi întemeiază credinţa pe cele două izvoare ale Descoperirii – Biblia şi tradiţia apostolică –, la romano-catolici nu e nevoie ca o învăţătură să fie întemeiată pe Revelaţie pentru ca să fie crezută ori proclamată ca dogmă: e de ajuns să fie proclamată ca atare de papa[438]: „Eu sunt Tradiţia", a zis Piu al IX-lea. Şi astfel se creează cercul vicios: învăţăturile pe care le proclamă el se găsesc în Tradiţie, iar această Tradiţie e el. Şi apoi, după decretarea lor ca dogme, ele devin „Tradiţie apostolică".

Totuşi, până la urmă, trebuie să se afle temeiuri în Descoperirea dumnezeiască, unde nu se găsesc. Romano-catolicii au dat dezlegare şi acestei mari greutăţi prin învăţătura despre „implicitul revelat" şi „virtualul revelat".

2.4.4. „Implicitul revelat" şi „virtualul implicit"

Implicitul revelat e un termen tehnic care înfăţişează un adevăr în strânsă legătură cu altul, revelat, cuprins în el; aşa, pururea-fecioria Maicii Domnului ar fi implicit revelată în Matei 1, 23 (*„şi n'a cunoscut-o pe ea până ce a născut pe Unul-Născut Fiul Său"*). Tot implicit revelat e adevărul care e concluzia a două premize descoperite. De pildă, omul este creat, deci (concluzia): „energiile dumnezeieşti sunt necreate" – aşa l-am explica din punct de vedere ortodox. Căci şi noi suntem până aici de acord cu romano-catolicii. Dar ei caută să facă confuzie între „implicitul revelat" şi „virtualul revelat", punându-le pe aceeaşi treaptă. *Virtualul revelat* e o concluzie dedusă în chip logic dintr'un adevăr, despre care se afirmă că e revelat şi care se găseşte ca în principiul său general, sau ca în cauza sa: „in aliquo tanquam in causa vel radice vel in potentia". Astfel iau naştere faimoasele „concluzii teologice" ale teologilor romano-catolici, care de cele mai multe ori n-au nici o legătură cu Revelaţia; chiar unele „dogme" romano-catolice suferă de aceeaşi lipsă („neîntinata zămislire a Maicii Domnului...", „purgatorul", „primatul" şi „infailibilitatea papală" etc.).

Renumitul iezuit L. de Grandmaison combate pe cei care se opun dreptului Bisericii de a dogmatiza şi „virtualul – implicit". La argumentul că nepătata zămislire

---

436 K. Barth, *Credo*, trad. în franceză de Pierre şi J. Jundt (Paris 1936), p.225 sq.

437 Edouard Michelis, art. „Tradition" în *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*, publicat de Dr. Wetzer şi Dr. Wette, trad. de F. Goschler, ed. a III-a, t. XXIV, Paris, 1870, p. 4

438 J. A. Moehler, *La Symbolique...*, trad. cit. de F. Lachat, t. II (Bruxelles, 1838), v.27 sq.

nu-şi găseşte temei în Sfintele Evanghelii, el răspunde: „*Dar Biserica ştie mai bine decât ucenicul prea iubit* să recunoască pe Domnul său, ea are puterea să discearnă vocea Logodnicului său acolo unde urechea omenească nu deosebeşte decât un ecou slăbit sau indistinct"[439].

În felul acesta, Biserica romano-catolică creează Tradiţia apostolică şi ajunge la „infailibilitatea papală", la „nepătata zămislire" etc...., fără nici o greutate. Vine apoi rândul teologilor să demonstreze că tot ceea ce „dogmatizează" papa este „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est...".

2.4.5. Încheiere

Din cele spuse deducem următoarele: Prin aşa numitul „aspect dinamic al Tradiţiei", care, după cum am spus este secundar în Teologia ortodoxă, se înţelege nu numai creaţia Bisericii de ordin cultic şi canonic-administrativ, şi, în general, organizatoric, mai ales, care e mereu în stare de perfectibilitate şi de acomodare la situaţiile speciale, prin care trece ea; ci se mai înţelege şi aprofundarea, accentuarea şi precizarea, cu timpul, a unor învăţături şi practici, care au temeiul în Revelaţie şi, ca urmare, sunt primite de întreaga Biserică, având valoare şi însemnătate de dogme, de principii morale şi de canoane, de fapt; (de drept, ele devenind astfel numai prin proclamarea lor oficială ca atare, de sinodul ecumenic al Bisericii. Posiblitatea ţinerii unui sinod ecumenic, – cele cu neputinţă la oameni sunt cu putinţă la Dumnezeu! –, dă, în principiu, putinţa trecerii unor învăţături şi practici, din cadrul Tradiţiei dinamice, în acela al Tradiţiei cu caracter statornic. Cele recunoscute ca atare de întreaga Biserică sunt, repetăm, de pe acum socotite ca dogme, de fapt).

În sfârşit, concepţia ortodoxă despre Tradiţia cu caracter dinamic se vădeşte a fi cu totul deosebită de cea romano-catolică prin aceea că, pe când autoritatea Bisericii romano-catolice poate să facă abstracţie, de fapt, de Revelaţie, chiar în formularea de noi dogme[440], Biserica Ortodoxă dezvoltă învăţătura ei dogmatică exclusiv pe temeiul celor două izvoare ale Revelaţiei. De asemenea se mai deosebeşte prin aceea că acest aspect e cu mult mai neînsemnat în Ortodoxie decât în romano-catolicism.

---

439 I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, pp.139-140.

440 *L. de Grandmaison, Le Dogme chrétien...*, pp. 259-260.

2.5. Factorii activi în Tradiția Dogmatică Dinamică; păstrarea integrală a Tradiției Apostolice; Tradiția „Tainică".

2.5.1. Principalii factori activi în formarea Tradiției: Sfântul Duh, poporul dreptcredincios, școlile teologice și sinoadele

Numeroase sunt pricinile care ajută la promovarea Tradiției dinamice, adică la însușirea din ce în ce mai adâncă a adevărurilor dumnezeiești transmise Bisericii prin Tradiția cu caracter permanent, apostolic.

Am vorbit despre rolul Sfântului Duh care e determinant: prin asistența Sa continuă, el ferește Biserica de orice întinăciune cu neadevărul căci, după cuvântul Sf. Irineu, „ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Sanctus et omnis gratia. Spiritus autem veritas".

Am vorbit, în treacăt, și despre rolul pozitiv al ereziilor, a prigoanelor și al atacurilor din partea științei și filozofiei, în altă parte. Vom insista acum numai asupra unora dintre principalii factori care lucrează în chip pozitiv la formarea Tradiției dinamice, adică: poporul dreptcredincios, școlile teologice și sinoadele.

a) Rolul poporului dreptcredincios

Poporul dreptcredincios participă într-un chip quasi-anonim la apărarea și la transmiterea adevărurilor primite în păstrarea ei de Biserică. În chip excepțional, unii dintre fiii Bisericii se învrednicesc și de unele iluminări duhovnicești, care, chiar dacă sunt confirmate de ea, nu fac decât să întărească Descoperirea „publică" și să învioreze trăirea ei mai în adâncime. Conștiința creștină manifestă credința ei prin mărturisirea simplă a unui simbol, prin practica religioasă (rugăciuni, citiri de cărți evlavioase, gesturi cultuale, aprinderea candelei în zile de sărbătoare, posturi, păstrarea sărbătorilor, primirea Sfintelor Taine etc.). Practica vieții religioase dă putința reflectării în trăirea creștină a învățăturii primite prin oameni, ca o mărturie garantată de prezența Duhului în Biserică și întăritoare a ei. Sf. Paulin din Nola scrie despre această prezență prin simpli credincioși: „Ab omnibus fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Sanctus spirat"[441].

Poporul se apropie de altar și trăiește credința lui ca o chestie de viață și de moarte pentru el, nu de speculație ori de cunoaștere. Cunoașterea pe care o are el este una de ordin practic, verificată prin experiența zilnică și provocată de rezonanțe puternice, pe care o au în cămara sufletului său cultul și predica.

Și e bine să amintim aici ce se spunea în evul mediu despre preoți și poporul evlavios al Bisericii apusene: „Sanctiores sunt aures plebis quam ora sacerdotum".

---

441 Sf. Paulin din Nola, *Epistola IV.*

Care e rolul trăitorilor pe culmi duhovniceşti ale adevărului revelat? Ei privesc mai adânc în lumea de taină a lui Dumnezeu decât teologul învăţat. Ei gustă, intuiesc ceea ce acesta caută să formuleze şi se îndepărtează instinctiv, oarecum, de tot ce e fals şi nesincer.

Graţie lor au putut fi formulate învăţături ca aceea despre lucrările necreate ale lui Dumnezeu, ei având darul de a experimenta şi de a evidenţia prin experienţa lor ceea ce nu era înţeles în chip lămurit din Descoperire[442].

Un teolog[443] observă că la sinoade, episcopii se înconjurau de teologi învăţaţi pentru a pregăti formularea învăţăturii lor. Experienţa creştinilor păstrează credinţa şi-i dă o expresie empirică; a sfinţilor face perceptibilă marile mistere ale doctrinei creştine, sensibile inimii. Iar teologul le redă inteligibile raţiunii. De aceea ne vom ocupa acum şi de rolul teologilor.

b) Rolul şcolilor teologice

Şcolile creştine au avut totdeauna un rol însemnat în formularea unei dogme prin pregătirea materialului pentru definirea ei. Dascălii nu sunt numai martorii istorici ai Tradiţiei epocilor, ci, prin lucrările lor, accentuează unele laturi necunoscute în epoca respectivă, atrag atenţia asupra înălţimii unei învăţături, provoacă entuziasm duhovnicesc, le redau explicit şi mult dezvoltat, nuanţat, în cadrul unor speculaţii personale[444].

Am mai arătat rolul şcolilor teologice în general; vom expune acum însemnătatea lor pentru promovarea Tradiţiei dinamice îndeosebi.

Hrisostom Papadopulos, primatul Greciei, a descris, acest rol cu o deosebită competenţă, într-un referat asupra rolului şcolilor teologice în trecutul şi în prezentul Bisericii. El arată că teologii – membri ai ierarhiei sau simpli laici – sunt cei care au făcut totdeauna cercetările necesare pentru pregătirea materialului în vederea soluţionării tuturor problemelor ridicate de vremuri sau pentru adâncirea şi consacrarea formulelor învăţăturii creştine. Controversele publice, care în primele veacuri creştine se numeau „amilla", nu erau rare pe atunci. Iar după ce s-au întemeiat, în epoca modernă, şcolile de teologie, ele au fost centrul culturii şi focarul dezvoltării ştiinţei teologice. „De obicei, precizează învăţatul istoric, autorităţile bisericeşti supuneau asociaţiilor de profesori teologi studiul chestiunilor teologice şi bisericeşti în general. Aceasta se mai face şi azi".

Putem încheia cu afirmaţia că modestele şcoli teologice au fost imensele laboratoare în care s-a, prelucrat, s-a decantat, triat şi formulat întreg materialul experienţelor trăite şi cunoaşterii intelectuale a misterelor divine.

Dar nu am putea sfârşi acest aliniat fără să amintim, că învăţătura teoretică a dascălilor în Teologie e numai un fragment din marele curent de învăţătură creştină. Şi, dacă ea îşi are un rol înalt, bine definit în ansamblul acesteia, din punct de vedere al rostului existenţei noastre, exemplul trăit poate face din dascăl un învăţăcel al simplului credincios: Amos, Sf. Dimitrie Basarabov, erau simpli ciobani.

---

442 Dr. Johannes Peter Junglas, *Die Lehre der Kirche*, Bonn, 1923, p. 10.

443 G. Proulx, *Tradition et Protestantisme*, Paris, 1924, pp. 247-248.

444 Mitropolitul Hrisostom Papadopulos, *Referatul Despre Şcolile Teologice în trecut şi prezent*, în „Procés verbaux du premier congrés...", cit. asupra, pp. 89-90.

În această privinţă, Homiacov are cuvinte tari, care merită să fie amintite: „Orice cuvânt inspirat de un sentiment de iubire cu adevărat creştinesc, de credinţă vie sau de nădejde, e o învăţătură; orice act plin de Duhul lui Dumnezeu e o lecţie; orice viaţă creştină e un model şi un exemplu. Martirul care moare pentru adevăr, judecătorul care face dreptate, nu pentru oameni, ci pentru Dumnezeu Însuşi..., mor sau trăiesc pentru a da o învăţătură înaltă fraţilor lor şi când va trebui, Duhul Sfânt va pune pe buzele lor cuvinte de înţelepciune, pe care nu le va găsi învăţatul şi teologul...". „Episcopul e în acelaşi timp învăţătorul şi ucenicul oilor sale", precum a spus-o Apostolul contemporan al insulelor Aleutine, episcopul Inochentie. Orice om, oricât de sus ar fi pus, pe scara ierarhică, sau oricât de ascuns ar fi în obscuritatea situaţiei celei mai modeste, rând pe rând învaţă şi primeşte învăţătura; căci Dumnezeu împarte darurile înţelepciunii cum îi place, fără excepţie de funcţie şi de persoane. Nu numai cuvântul singur învaţă, ci viaţa întreagă. A nu admite altă învăţătură decât aceea a cuvântului logic, e raţionalism; şi în acest caz e încă mai vădit în papalitate decât în Reformă..."[445].

c) Rolul sinoadelor

Sinoadele ecumenice au rolul cel mai însemnat; ele formulează învăţătura Bisericii în dogme, fiind glasul ei. Sinoadele locale sau naţionale reprezintă autoritatea supremă în această materie, pentru Bisericile respective, fiind paznicii şi apărătorii ei, putând să sancţioneze pe cei ce se abat de la dreapta credinţă, clerici sau mireni.

Sinodul ecumenic e cel care păstrează Tradiţia apostolică, defineşte dogmele şi le proclamă. Autoritatea sinoadelor e în funcţie de învăţătura tradiţională a Bisericii: Deciziile sinodale nu pot contraveni Tradiţiei Bisericii; aceasta, în totalitatea ei, este infailibilă; altfel cad, aşa cum s-a întâmplat cu hotărârile sinodului de la Ferrara-Florenţa. „La noi, scrie răspunsul Patriarhilor răsăriteni la enciclica papei Piu al IX-lea[446], n-au putut niciodată nici patriarhii, nici sinoadele să introducă lucruri noi, pentru că apărătorul religiei este corpul Bisericii, adică poporul însuşi, care vrea ca religia să-i fie veşnic neschimbată şi la fel cu a părinţilor săi...".

2.5.2. Păstrarea integrală a Tradiţiei

Dar a fost cu putinţă păstrarea neştirbită a Tradiţiei în decursul veacurilor? Protestanţii de totdeauna au tăgăduit posibilitatea acestei păstrări. Însă ea ne e garantată în general de infailibilitatea Bisericii. Specialiştii arată ce mari măsuri de precauţie au luat Sfinţii Apostoli pentru paza ei[447]. N-a fost cu putinţă stricarea Tradiţiei deoarece cea tainică era păstrată cu sfinţenie de cei iniţiaţi iar cea publică era cunoscută tuturor ascultătorilor: cele trei Evanghelii sinoptice sunt o dovadă vie de felul în care s-au păstrat cuvânt cu cuvânt învăţăturile Mântuitorului. Întrucât

---

445 A. S. Homiacov, *L'Eglise latine et le Protestantisme*, cit. supra, pp. 49-50; cf. studiul Prof. N. Chiţescu, *„Autoritate duhovnicească, autoritate ierarhică"*, în revista „Mitropolia Moldovei", 1957, nr. 3-4, martie-aprilie, pentru precizarea celor două feluri de autoritate.

446 *Enciclica Patriarhilor ortodocşi de la 1848*, p. 132.

447 Alexie Comoroşan, *Prelegeri academice de Dogmatică ortodoxă*, Partea generală, p. 291, 314.

priveşte pe Sfinţii Apostoli, îndemnurile şi poruncile lor arată cu câtă strictețe impuneau păstrarea Tradiției dumnezeieşti care se forma: *„Fraților, vă laud că în toate vă aduceți aminte de mine şi țineți predaniile, pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră". „Ține-te de dreptarul învățăturilor Lui sănătoase,* (scrie Apostolul Neamurilor lui Timotei), *cu credința, cu iubirea ce este în Hristos Iisus... Şi cele ce ai auzit de la mine, cu mulți martori de față, acestea le încredințăm la oameni credincioşi, care vor fi destoinici să învețe şi pe alții... Chiar dacă noi înşine sau un înger din cer ar vesti altă Evanghelie decât aceea pe care v'am vestit-o, să fie anatema"!*[448]

De altfel, cum era cu putință să strice Tradiția cea bună, cu voință şi ştiință, cei ce au murit pentru credința lor? Faptul că o parte din Tradiție a fost înglobată în rânduielile cultice, în Liturghii, Taine, rugăciuni, în unele scrieri (după mărturia lui Eusebiu, Istoria Bisericească, III, 39; IV, 22; VI, 13), ca ale lui Papia, Hegesip, Panten ş.a., le-a asigurat păstrarea integrală.

2.5.3. Tradiția tainică

Se cade, la sfârşitul acestui mic ciclu despre Tradiția apostolică, dezvoltarea şi păstrarea ei, să spunem câteva cuvinte despre „disciplina arcana" (a tăcerii) sau despre „Tradiția tainică". Se ştie că în Biserica creştină a fost impusă o discreție oarecare cu privire la marile ei mistere (mai ales privitor la Euharistie), al cărui început îl aflăm în chiar Sfintele Evanghelii. Mântuitorul învață pe ucenici să nu arunce mărgăritarele lor înaintea porcilor (Mt 7, 6); iar celor trei care au fost martori la Schimbarea la Față le porunceşte să nu spună nimănui vedenia aceasta (Mt 17, 9). Reminiscențele ei le aflăm în Sfânta Liturghie, la sfârşitul Liturghiei catehumenilor, când aceştia sunt invitați să iasă („Cei chemați, ieşiți..."), neavând dreptul să participe la săvârşirea înfricoşătoarei Taine; iar în timpul împărtăşirii mulțimea cântă chinonicul „...că nu voi spune Taina Ta vrăjmaşilor Tăi, nici sărutare Îți voi, da, ca Iuda...".

O asemenea lege a tăcerii a fost necesară pentru a apăra Biserica de calomnii, de neînțelegere şi de profanare în vremea persecuțiilor păgâne, iar după instituirea catehumenatului, pentru a opri mulțimea neinițiată de a lua parte la Taine pe care putea să le confunde cu misterele păgâne. Un studiu mai recent[449] a demonstrat că această lege a tăcerii sau Tradiției tainică ar fi luat naştere odată cu instituția catehumenatului şi ar fi dispărut de prin veacul al V-lea înainte. Noi avem motive să credem că ea a fost impusă de împrejurări Bisericii dintru început şi că s'a continuat cel, puțin până în veacul al XIV-lea, practicile isihaste şi „rugăciunea lui Iisus" fiind în centrul acestei Tradiții secrete. În răspunsurile sale către Talasie, Sf. Maxim Mărturisitorul dă justificarea obişnuită acestei practici, spunând despre o întrebare[450]: „Există desigur un înțeles şi mai tainic şi mai înalt al acestui cuvânt. Dar deoarece, precum ştiți, nu trebuiesc date în scris înțelesurile mai ascunse ale dumnezeieştilor dogme, – să ne mlțumim cu cele spuse până aici, care pot mulțumi cugetarea iscoditoare. Iar dacă

[448] 1 Co 11, 2; 2 Tes 2, 15; 2 Tim 1, 13; 2, 2; Ga 1, 8.

[449] Pierre Batiffol, *Etudes d'Histoire et de Théologie positive*, ed. VII-a, Paris, 1926, pp. 1-44.

[450] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie; răspunsul la întrebarea XXI-a*, în *Filocalia*, trad. cit., vol. III, Sibiu, 1948, p. 66.

Dumnezeu îmi va ajuta să mă învrednicesc şi de faţa voastră, vom înfăţişa şi înţelesul cel apostolic...".

3. CĂLĂUZELE TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE

3.1. Mărturisirile de credinţă şi catehismele Bisericii Ortodoxe
Partea istorică*

3.1.1. Principalele Mărturisiri de credinţă ale Bisericii Ortodoxe

Introducere. Din pricina vitregiei vremurilor străbătute de Biserică din veacul al VIII-lea şi anume, de la cel din urmă sinod ecumenic, (787), nu s'au mai putut ţine sinoade ecumenice, adică ale întregii Biserici creştine, de pretutindeni. Mai mult, Biserica papală s'a rupt de Biserica Ortodoxă, pentru ca, la rândul ei, să piardă pe protestanţi; aceştia s'au organizat în mai multe Confesiuni deosebite şi de Biserica Romano-catolică şi între ele.

Pentru dezlegarea multor probleme pe care le-au ridicat vremurile şi mai ales pentru precizarea învăţăturii celei adevărate faţă de cele greşite, conducătorii Bisericii Ortodoxe s'au văzut siliţi, în decursul timpului, să restabilească adevărul descoperit, pe temeiul Sfintei Scripturi şi al Sfintei Tradiţii. Expunerea învăţăturii celei adevărate a fost formulată, de autoritatea competentă, în Mărturisiri de credinţă, aprobate uneori de unele sinoade ale Bisericii Ortodoxe de pretutindeni. Prin această aprobare a lor ele au devenit călăuze de toată încrederea pentru întreaga Biserică, din punct de vedere dogmatic şi, uneori, din punct de vedere moral, liturgic şi organizatoric.

Însăşi această denumire este, pentru membrii Bisericii noastre, un program şi o chemare. Într'adevăr, cuvântul „Mărturisire de credinţă" a împărtăşit soarta atâtor cuvinte moştenite de creştinism: a primit un conţinut nou. Căci a păstrat din originalul grecesc – ὁμολογία –, două nuanţe adânci, grele de înţelesuri, care s'au interiorizat în creştinism şi au reuşit să redea cu rezonanţe mai puternice idei şi stări, proprii experienţelor specific creştine, de-a lungul veacurilor străbătute de Biserică.

Astfel, cel dintâi sens al acestui cuvânt, în antichitatea creştină, este acela de acord în vorbire, de armonie între mai multe persoane, asupra unui subiect; el îşi păstrează nuanţa juridică şi exterioară de înţelegere, consimţământ, convenţie. Folosirea acestui cuvânt în creştinism, ca termen tehnic teologic, de „Mărturisire de credinţă", a înălţat simplul „acord" până la înălţimile „sobornicităţii". Căci o Mărturisire este expresia acelei bogăţii transcendente, care se descoperă şi se realizează în empiria noastră şi care „irupe" în istorie cu însuşi Iisus Hristos, după cuvântul ales al unui teolog ortodox contemporan, ca plinătate a vieţii dumnezeieşti, în comuniunea de adevăr şi iubire a Bisericii. Este expresia sobornicităţii Bisericii.

---

* Dăm aici un istoric mai dezvoltat al lor deoarece, în afară de mici excepţii, ele sunt prea puţin cunoscute în Teologia noastră, faţă de însemnătatea lor dogmatică şi simbolică.

Acesta este un „terminus ad quem" al evoluţiei în creştinism a celei dintâi nuanţe primare a cuvântului.

Cel de al doilea înţeles, având în păgânism un accent juridic şi exterior mai pronunţat, este acela de „mărturisire" propriu-zisă. Din epoca precreştină, cuvântul a evoluat repede spre o nuanţă pur juridică şi, ca şi μαρτνρείν, όμολογεὶν evocă ideea de procedură penală: acuzatul nu are de ales: tăgăduieşte sau recunoaşte vina. Mărturiseşte „vina" de a fi creştin: e „mărturisitor" όμολογητής. Ameninţat, rezistă şi e osândit şi executat: e martir (μάρτνς). (Învăţaţi teologi ca H. Delehaye şi alţii au descris pe larg această nuanţă juridică a acestui cuvânt în epoca dinaintea creştinismului). Biserica l-a adoptat prefăcându-l cu totul: „Mărturisirea" a dat apoi numele Tainei care cuprinde procesul celei mai adânci interiorizări şi al celei mai cutremurătoare cercetări de sine. Iar „mărturisitor" e cel ce pune pe Iisus Hristos în centrul existenţei sale şi care-L mărturiseşte, nerecunoscându-şi altă vină decât păcatul.

„Mutatis mutandis"! Dacă în epoca primară a Creştinismului „mărturisirea" du-cea la martiriu, acest simplu fapt arăta pe ce dimensiuni măsoară Biserica creştină valoarea ei: Este cartea care cuprinde ceea ce creştinul e ţinut să „mărturisească" în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor!

Iată, pe scurt, sensul „Mărturisirii de credinţă" în Ortodoxie, de unde reiese marea ei valoare.

În Istoria Creştinismului se întâlnesc multe opere care se intitulează „Mărturisiri de credinţă". Nu le vom studia aici pe toate.

Mai întâi, nu ne ocupăm de cele din epoca patristică din pricină că ele fac parte din alt αἰών şi anume din acela al „izvoarelor" Teologiei Dogmatice. Ele privesc rareori poziţia Dogmaticii creştine ortodoxe în faţa celei eterodoxe, fiind, de cele mai multe ori, mici monografii asupra unor capitole ale Descoperirii creştine şi privind probleme, contemporane mai ales vremurilor care le-au dat naştere. În al doilea rând, de cele mai multe ori, ele n'au avut nevoie de aprobarea unui sinod ecumenic pentru contemporani, care le-au primit pe temeiul autorităţii autorului lor.

Dar nu ne ocupăm nici de unele din epocile care au urmat după cea patristică dacă prezintă un interes limitat[451].

Vom studia, deci, Mărturisirile de credinţă, care au fost adevăraţi crainici ai adevărului dumnezeiesc, în vremuri de mare cumpănă pentru Biserică, adică în faţa turcilor cotropitori şi a celorlalte două confesiuni creştine.

Din acest punct de vedere principalele Mărturisiri ale Bisericii Ortodoxe şi care vor fi cercetate de noi cu de-amănuntul, sunt: aceea a lui Petru Movilă, definitiv formulată de sinodul de la Iaşi (1642) şi Mărturisirea Patriarhului Dositei, – ambele având pecetea autorităţii celor patru Patriarhate ortodoxe. Alături de ele stă, din punctul de vedere al autorităţii care o acoperă şi mai ales din pricina permanentei actualităţi „Enciclica Patriarhilor ortodocşi de la 1848".

[451] În categoria aceasta intră *Mărturisirile de credinţă* din epoca patristică şi post-patristică, pe care le aminteşte Iosif Olariu, în al său *Manual de Teologie Ortodoxă*, Caransebeş, 1907, p. 24, nota 1 şi anume: Mărturisirea Sf. Grigorie Taumaturgul; Mărturisirea Sf. Martir Lucian (Despre Sfânta Treime); a Sf. Vasile cel Mare (tot despre Sfânta Treime); a lui Anastasie Sinaitul, a Sf. Sofronie al Ierusalimului; a Sf. Teodor, Patriarhul Ierusalimului, (aprobată de Sinodul al VII-lea ecumenic); şi a Sf. Grigorie Palama (împotriva Varlaamiţilor).

Ea nu are forma clasică de Mărturisire şi n'a pretins la această cinste; dar credem că o merită cu prisosinţă şi o vom studia ca pe una dintre ele, deşi ea n'a pătruns încă în nici una dintre colecţiile de Mărturisiri Ortodoxe.

Alte trei Mărturisiri Ortodoxe, deşi n'au autoritatea Patriarhatelor Ortodoxe, sunt de o însemnătate deosebită din punctul de vedere al cuprinsului lor: Cea mai veche dintre ele dezvăluie înălţimea şi frumuseţea Descoperirii creştine în faţa rătăcirilor musulmane; acesta este cuprinsul Mărturisirii lui Ghenadie Scolarul.

Cea de a doua şi cea de a treia reprezintă cele mai vechi monumente ale Dogmaticii creştine ortodoxe care fixează pe larg deosebirile de învăţătură ale Bisericii Ortodoxe faţă de cea protestantă. Am numit „Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea" şi, în sfârşit, pe cea mai adâncă din punct de vedere teologic dintre aceste Mărturisiri, aceea a lui Mitrofan Critopulos.

(Amintim aici în treacăt, ca fiind din categorie, Mărturisirea pribeagului român, spătarul Nicolae Milescu, cu răsunătorul titlu: „Enchiridion sive stella Orientalis Occidentali splendens, id est sensus Ecclesiae. Orientalis, scilicet graecae, de Transsubstantione Domini aliisque controversiis a Nicolao Spadario Moldovalaccone, barone ac olim generalis Wallachiae, conscriptum Holmiae mense Februarii...". Nu-i avem textul, deşi a fost publicat în latineşte în anul 1668, cu ajutorul ambasadorului francez în Suedia, Arnauld de Pomponne[452]). Din titlu se poate, însă, vedea că se ocupă îndeosebi de atitudinea Bisericii Ortodoxe faţă de problema prefacerii euharistice – corespunzând acelei „transsubstantio" romano-catolică –, atât de discutată de jansenişti şi protestanţi în veacul al XVII-lea).

Aceste trei Mărturisiri de credinţă, deşi nu au aprobarea autorităţii superioare bisericeşti, totuşi, sunt socotite ca Mărturisiri de credinţă ortodoxă, din pricina însemnătăţii lor în momentul apariţiei şi a valorii cuprinsului lor.

Ne vom ocupa, de asemenea, în treacăt, însă, şi de *Catehismele ortodoxe*, expuneri mai prescurtate şi simple ale învăţurii creştine şi care, de regulă, se feresc de polemică interconfesională şi sunt dovada grijii Bisericii de învăţătura religioasă a copiilor şi a poporului dreptcredincios. Cel mai răspândit *Catehism*, atât în Bisericile Ortodoxe cât şi în cele eterodoxe este acela al lui Filaret, Mitropolitul Moscovei; după el vine acela a lui Platon Levhin al Moscovei. În zilele noastre s'a tradus din ruseşte *Catehismul* Mitropolitului Antonie (Krapovitchi), care reproduce, în bună parte, pe acela al lui Filaret.

O menţiune specială trebuie făcută despre acela al preotului romano-catolic, convertit la Ortodoxie, Vladimir Guettée, care, (după o Mărturisire intitulată „Exposition de la Doctrine de l'Eglise Catolique Orthodoxe, accompagne des diffrences qui se rencontrent dans iles autres Eglises chrétiennes", tradusă şi în româneşte), a publicat şi un *Catehism sobornicesc*, de asemenea tradus cu acest titlu în româneşte.

Prin primirea lor de aproape toate Bisericile Ortodoxe, primele două catehisme amintite aici au câştigat o mare autoritate după Biserica Ortodoxă de pretutindeni. Aceasta îndreptăţeşte pomenirea lor la capitolul acesta, după Mărturisirile de credinţă.

Le vom cerceta în ordinea însemnătăţii lor pentru Biserica Ortodoxă.

---

452 Nicolaie Milescu Spătarul, *Jurnal de călătorie în China*; col „Clasicii români", Bucureşti, 1956, prefaţă de Corneliu Bărbulescu, p. 11.

3.1.1.1. Mărturisirea Ortodoxă

Autorul Mărturisitrii Ortodoxe este Petru Movilă, Mitropolitul Kievului, fiu de domn moldovean[453]. Denumirea, cu care a rămas până la urmă în Teologia Bisericii Ortodoxe, de „Mărturisirea Ortodoxă" – Ὀρθόξος Ὁμολογία – arată că ea este socotită prin excelenţă Mărturisirea Bisericii Ortodoxe[454] .

a) Autorul

Unii dintre teologii eterodocşi[455], şi chiar dintre ortodocşi[456], au susţinut că autorul Mărturisirii Ortodoxe ar fi Isaia Cozlovschi, starețul mânăstirii Sf. Nicolae din Kiev. O asemenea afirmaţie n'are ca temei decât simple presupuneri, sau deducţii absolut false. Astfel, teologii amintiţi au plecat de la premisa că, de obicei, asemenea lucrări le fac specialiştii – în speţă, profesorii –, iar ierarhilor le revine datoria de a şi le însuşi în numele Bisericii şi de a le da aprobarea şi girul autorităţii lor. Dar orice regulă îşi are excepţiile ei. În al doilea rând, adversarii paternităţii Mitropolitului Petru Movilă pretextează că Isaia Trofimovici Cozlovschi ia parte la sinodul de la Iaşi şi nu marele ierarh, şi că aceluia i se şi decernează titlul de „doctor" în cursul şedinţelor acestui sinod.

---

453 Despre autorul acestei Mărturisiri au scris pe larg: Preotul Niculae M. Popescu, profesor universitar, în Introducerea (în care face istoricul Mărturisirii Ortodoxe) la volumul festiv „Ὀρθόξος Ὁμολογία – *Mărturisirea Ortodoxă*", text grec inedit, ms. Parisinus, 1266, text român ed. Buzău, 1691, editată în colaborare cu Diac. Gheorghe Moisescu, astăzi prof. universitar, cu o *Precuvântare* de Mitropolitul Tit Simedrea, Bucureşti, 1942; Preotul Niculae M. Popescu, profesor universitar, *Pomenirea Mitropolitului Petru Movilă şi a Sinodului de la Iaşi*, studiu publicat în rev. „Biserica Ortodoxă Română", în numărul festiv 1642-1942, anul XL, nr. 9-10 septembrie-octombrie, 1942, pp. 387-402; P. P. Panaitescu, Petru Movilă şi Românii, în aceeaşi revistă, pp. 403-420; Arhim. Iuliu Scriban, *Mărturisirea ortodoxă a Mitropolitului Petru Movilă, izvor de învăţătură pentru predicare şi viețuire creştinească*; ibid., pp. 439-454. Vezi de asemenea punctul de vedere al teologilor romano-catolici în studiul amplu al iezuiţilor A. Malvy şi M. Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*, în rev. „Orientalia Christiana", X, Paris, 1927, pp. 1-124. (Precizăm că asupra tuturor chestiunilor privitoare la istoricul acestei Mărturisiri se găsesc ample informaţii sistematic organizate în bogata *Introducere* a vol. festiv amintit la începutul acestei note; despre alte studii româneşti amintim notele bibliografice din rev. „Biserica Ortodoxă" citată. Din punct de vedere eterodox vezi studiul amintit al iezuiţilor A. Malvy şi M. Viller).

454 Despre numele pe care le-a primit în decursul vremii, vezi şi *Introducerea citată* a Preotului Niculae M. Popescu, la vol. festiv amintit supra.

455 Problema aceasta este discutată pe larg de Preotul Niculae M. Popescu, în *Introducerea* la vol. festiv, citată, şi de iezuiţii A. Malvy şi Marcel Viller, în studiul amintit supra.
Înaintea lor, Ernest Julius Kimmel, ruteanul, demonstrase în vol. I din *Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis*, Jena, 1850, şi anume în *Prolegomena*, p. 53, că Petru Movilă a convocat în 1640 un sinod provincial căruia i-a înfăţişat „catechismus, cujus primus auctor fuisse fertur Isaias Trophimovicius Kosslowskius, claustri Kiovlensis Nicolao dicati Igumen". Această părere a fost îmbrăţişată şi de alţi teologi eterodocşi ca Loofs (în *Symbolik*, t. I, Tübingen, 1902, p. 122). La această părere greşită se mai adaugă şi aceea că sinodul de la Iaşi ar fi „secundus auctor"; vom vedea la ce se reduce rolul sinodului de la Iaşi.

456 Dintre aceştia amintim pe Eugeniu Bolcovitinov, în *Descrierea Sinodului de la Iaşi...*, Kiev, 1825, pp. 175-176; Filaret, în „Revista literaturii duhovniceşti ruse...", Harcov, 1859, p. 271; Macarie, în Istoria Bisericii ruseşti, St. Petersburg, 1882, t. IX, pp. 589-591 şi, în sfârşit, Gruzdev, în art. *Catehisme ruseşti* din *Enciclopedia teologică ortodoxă*, t. IX, 1908, p. 209. Datorită autorităţii lui Macarie această părere este primită ca indiscutabilă şi a trecut în toate manualele ruseşti de *Istorie Bisericească*, spun catolicii A. Malvy şi M. Viller, op. cit., p. 43 din *Introducere*.

La aceste afirmaţii teologii ortodocşi mai obiectivi au adus argumente hotărâtoare, împotrivă. Se menţionează, astfel, că însuşi Isaia Cozlovschi declară răspicat că Mitropolitul a compus-o[457]. (Afirmaţia cu doctoratul nici nu e exactă; Isaia Trofimovici Cozlovschi avea doctoratul din 1635)[458]. Cinstirea lui Cozlovschi de către sinod n'are legătură cu situaţia de autor; iar din faptul că nu mai are alte lucrări se poate deduce că nu era mare dogmatist[459], de talia lui Petru Movilă. (Asupra vieţii lui Petru Movilă nu mai zăbovim, deoarece ea este pe larg expusă în cursul de Istoria Bisericii Române).

b) Istoricul apariţiei acestei mărturisiri

Istoricul obârşiei şi publicării Mărturisirii Ortodoxe: În *Istoria russkoi Ţercvi*, Mitropolitul Macarie arată că Mărturisirea Ortodoxă a fost scrisă în primul rând din nevoia de a face faţă propagandei uniţilor. Din cuprinsul ei se vede limpede că nu sunt trecute cu vederea nici deosebirile de învăţătură faţă de protestanţi; dar prilejul de a le lămuri a fost dat de propaganda iezuită în Biserica Rusească. (Este bine să se accentuze acest lucru deoarece A. Malvy şi M. Viller – urmaţi şi de unii autori ortodocşi –, pretind că Mărturisirea Ortodoxă ar fi fost prilejuită de Mărturisirea lui Chiril Lucaris şi că ar fi îndreptată exclusiv împotriva protestanţilor[460].

Cartea lui Petru Movilă a fost cercetată în 1640, de sinodul de la Kiev; nefiind toţi sinodalii de acord asupra a două puncte (locul sufletelor după moarte şi momentul prefacerii Sfintelor Daruri), s'a făcut apel la Patriarhul ecumenic. Peste doi ani s'a adunat la Iaşi sinodul format din Isaia Trofimovici Cozlovschi, Ignatie Oxenovici (predicator) şi Iosif Cononovici, starețul mânăstirii Arătarea Domnului, din partea Bisericii ruseşti şi Porfirie, fost Mitropolit al Nicheei, ca şi Meletie Sirigul, predicatorul Patriarhiei din partea Patriarhiei Constantinopolului.

Şedinţele s'au ţinut între 15 septembrie şi 27 octombrie; cheltuielile au fost suportate de domnitorul Vasile Lupu.

Mărturisirea era scrisă în latineşte[461]; ea a fost tradusă în greceşte de Meletie Sirigul şi revizuită de sinod. Cele două chestiuni rămase deschise la sinodul de la Kiev au fost dezlegate în sens ortodox, arătându-se că nu există un foc curăţitor după moarte (I, 66); că Liturghiile, rugăciunile şi milosteniile celor vii folosesc răposaţilor (I, 64); şi că Darurile se prefac în momentul invocării Duhului Sfânt de către slujitor (I, 107).

La 30 octombrie 1642, Mărturisirea Ortodoxă a fost înaintată sinodului de la Constantinopol de domnitor.

Patriarhul Partenie cel Bătrân, cu sinodul constantinopolitan declară, în aprobarea Mărturisirii Ortodoxe, că a aflat cartea aceasta ca „urmând dogmele Bisericii lui Hristos

---

457 Aceasta o face Ghenadie Enăceanu, în *Petru Movilă*, Bucureşti, 1932, extras din „B. O. R.", 1883 şi 1884.

458 A. Malvy şi Viller, *op. cit.*, p. 44.

459 V. Preotul Niculae M. Popescu etc., *Introducerea* la *op. cit.*, p. 24, notă. Amintim în treacăt, tot ca o simplă presupunere părerea patriarhului Dositei al Ierusalimului, exprimată în *Viaţa lui Meletie Sirigul* că Mărturisirea ar fi fost scrisă de Petru Movilă cu alţi colaboratori; este şi părerea lui A. Malvy şi a lui M. Viller ca şi a lui Martin Jugie: o simplă ipoteză care nu se sprijină pe nimic.

460 A. Malvy şi M. Viller, *op. cit.*, p. 18, sq.

461 v. Preotul Niculae M. Popescu, *Introducerea* de la *op. cit.*, p. 27; A. Malvy şi M. Viller, *op. cit.*, 51. Amintim că unii autori după E. Kimmel, ca I. Mihălcescu, cred că la început era scrisă în ruseşte. V. *La Theologie Symbolique...*, (Bucharest, Paris, 1932).

şi potrivită sfintelor canoane, neîmpotrivindu-se întru nimic ei... în anul mântuirii 1643 luna martie, indictionul al XI-lea". Rând pe rând, actul de aprobare a Mărturisirii Ortodoxe a fost semnat şi de Patriarhul Ioanichie al Alexandriei, (1645-1657), Macarie al Antiohiei, (1647-1672), Paisie al Ierusalimului (1645-1660). În ediţiile româneşti, Mărturisirea Ortodoxă are ca prefaţă aprobarea şi recomandarea Sfântului Sinod al Bisericii noastre şi cele date de Patriarhii Partenie al Constantinopolului şi Nectarie al Ierusalimului (în 20 octombrie 1662).

În limba greacă s'a tipărit pentru întâia oară în Olanda, în 1667 prin purtarea de grijă şi cheltuiala lui Panaiot Nicussios, mare dragoman al Porţii. Este cea mai răspândită dintre Mărturisirile Ortodoxe[462].

c) Cuprinsul Mărturisirii Ortodoxe

Cuprinsul acestei Mărturisiri este expus în formă catehetică cu întrebări şi răspunsuri. Este o operă întinsă şi densă, cu un fond însemnat de Teologie Dogmatică şi Simbolică, cuprinzând un rezumat al acestei discipline, şi al Telogiei Morale, cu noţiuni din toate domeniile Teologiei, având la temelia ei Sfânta Scriptutră şi Sfinţii Părinţi.

Se împarte în trei părţi principale, după cele trei virtuţi teologice: credinţa, nădejdea şi dragostea. Partea întâia curinde 126 întrebări şi răspunsuri asupra cuprinsului simbolului de la Niceea şi Constantinopol şi al altor probleme care derivă din el. Insistă asupra unora dintre capitolele teologiei, ca Sfintele Taine, trecând în schimb foarte pe scurt asupra altora, ca acelea ale Antropologiei şi Soteriologiei. Expune pe rând învăţătura creştină despre Dumnezeu cel unul şi întreit, despre creaţie, Anghelologie, Antropologie, Hristologie, Ecclesiologie, Misteriologie şi Ehatologie. A doua parte cuprinde 63 întrebări şi răspunsuri şi se ocupă îndeosebi de rugăciune, dând un loc de frunte Rugăciunii Domneşti, şi de Fericiri; dintre acestea dezvoltă foarte pe larg Fericirea a V-a (întreb, XXXVIII-LIV) şi într'un chip foarte actual pe cea dintâi (întreb. XXXI-a). Partea a treia cuprinde 72 întrebări şi răspunsuri, în care se expun învăţăturile despre poruncile lui Dumnezeu, despre păcat şi despre decalog, justificându-se rugăciunile către sfinţi, cinstirea sfintelor icoane şi a sfintelor moaşte. Întrucât întrebările şi răspunsurile din partea a 3-a fac parte tot din domeniul Teologiei practice, şi ca atare pot fi înglobate şi ele în partea a 2-a, Mesoloras[463] împarte această mărturisire numai în două părţi:

a) despre credinţă şi **b)** despre fapte bune, cea dintâi cuprinzându-se în primele 126 întrebări (despre credinţă), iar cea de a doua în celelalte 135 (despre nădejde şi dragoste).

d) Caracterizarea, autoritatea şi însemnătatea ei în Biserica Ortodoxă

Caracterizarea, autoritatea şi însemnătatea ei în Biserica Ortodoxă sunt obiectul unor discuţii vii în Teologia ortodoxă contemporană şi între teologii ortodocşi şi cei

---

462 Pentru informaţii privitoare la răspândirea ei, la traducerile ei şi la tipărituri, ediţii etc..., vezi lucrarea citată a Pr. Prof. Niculae M. Popescu, Diacon Gh. Moiescu şi cea a lui P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila*, Paris, 1926, precum şi „B.O.R.", LX (1942), nr. 9-10. Din punct de vedere eterodox, vezi Malvy şi Viller, *Op. cit.*

463 I.E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολίκης Ἐκκλησίας; Τὰ συμβολικὰ βιβλία, vol. II Atena, 1893, p. 369.

eterodocşi[464]. Pentru a fi preţuită în chip obiectiv ea trebuie judecată, după folosul pe care l-a adus Bisericii Ortodoxe în decursul celor mai bine de trei veacuri.

Mărturisirea Ortodoxă a apărut în mijlocul gravelor evenimente, care au tulburat adânc viaţa Bisericii Ortodoxe: propaganda romano-catolică, ale cărei urmări au culminat în unirea de la Brest, şi cea protestantă care culminează în Mărturisirea apărută sub numele lui Chiril Lucaris. În ea trebuie să vedem principala armă de apărare a Bisericii Ortodoxe împotriva atacului concentric, eterodox, iar preţuirea ei este direct proporţională cu serviciile pe care le-a adus Bisericii noastre în această luptă.

Romano-catolicii o judecă altfel: O socotesc urmare numai luptei de apărare împotriva protestantismului şi aduc în sprijinul acestei afirmaţii ideea că Mărturisirea Ortodoxă ar fi înrâurită ca plan, materie şi, uneori, chiar ca expresii, de catehisme latine, ca acela al lui Canisius[465]. Aceste afirmaţii n'au decât o vagă îndreptăţire. Într'adevăr, împărţirea Mărturisirii Ortodxe e tradiţională, de la Fericitul Augustin, cu al său „Enchiridion, sive de fide, spe et caritate...". Cât depre fondul ei, el nu poate fi deosebit pretutindeni de acela al lucrărilor similare romano-catolice, dacă ţinem seama de identitatea punctelor de vedere, în mare asupra celor mai multe capitole ale Teologiei Dogmatice, în învăţătura ortodoxă şi cea romano-catolică. Pe de altă parte mitropolitul ortodox, crescut cu îngrijire în surghiun, într'un mediu romano-catolic ca acela din Polonia, nu putea să nu cunoască foarte bine Teologia romano-catolică; împrejurările istorice, de altfel, n'au îngăduit emanciparea Teologiei Ortodoxe de cea romano-catolică, în şcolile ruseşti, teologice, decât începând cu Teofan Procopovici, în veacul al XVIII-lea.

Mărturisirea Ortodoxă arată, însă şi o rezervă mare faţă de unele puncte de vedere apropiate de ale romano-catolicismului şi exprimate de Dositei în unele lucrări ale sale şi chiar în Mărturisirea sa. Astfel, în Mărturisirea Ortodoxă se foloseşte mai rar „mutarea usiei" decât „prefacere"; de asemenea, se fereşte de a se pronunţa dacă sunt sau nu inspirate cărţile scripturistice „bune de cetit" numite de Romano-catolici „deutero-canonice".

În sfârşit, dacă Mărturisirea Ortodoxă este scrisă, ca toate operele teologice ale timpului, într'o formă apropiată de cea scolastică, aceasta nu impietează cu nimic asupra cuprinsului perfect ortodox. Eterodocşii înşişi recunosc aceasta[466].

De altfel avem motive puternice să credem că Mărturisirea Ortodoxă a fost cerută atât de nevoile de apărare împotriva propagandei romano-catolice, încununată de unirea de la Brest, ca şi de contra-propagandă. Informaţia precisă a lui Macarie[467], că Biserica Rusă era tare prigonită şi anume de renegaţii uniaţi, este de altfel categorică. Apoi faptul că cea dintâi tipăritură a Mărturisirii Ortodoxe s'a făcut în Olanda protestantă, rămâne o indicaţie a caracterului ei anti-romano-catolic...

---

464 Pentru partea aceasta, v. Preotul Niculae M. Popescu, *Introducerea* la *Op. cit.*, supra, şi Prof. N. Chiţescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de Credinţă în cele trei mari confesiuni creştine*, în „Ortodoxia", anul VII, nr. 4, oct.-dec., 1955, pp. 483-512.

465 V.A.Malvy şi M. Viller, *op. cit.*, pp. 94 sq,; cf. şi Ioan Mihălcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenseugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, cu o prefaţă de Prof. Dr. Albert Hauch, Leipzig, 1904, p. 25.

466 Vezi, de pildă, A. Malvy şi M. Viller, *op. cit.*, supra, pp. XCVII-XVII.

467 Reprodusă de Preotul Prof. Niculae M. Popescu, în *Introducerea op. cit.*, supra, p. 22.

De aceea e mai drept să se afirme că Mărturisirea Ortodoxă este îndreptată atât împotriva romano-catolicismului cât şi a protestantismului. Ea expune însă învăţătura cea adevărată mai mult în chip irenic, în forma scolastică a timpului. Curăţia învăţăturii ei este garantată de aprobările solemne ale autorităţii bisericeşti, prin care ea depăşeşte orice altă carte ortodoxă.[468]

Atingând uneori înălţimea Mărturisirii lui Mitrofan Critopulos şi depăşind punctul de vedere unilateral al aceleia a lui Dositei, ca şi al Răspunsului Patriarhilor Răsăriteni, ea îmbrăţişează întreaga învăţătură a Bisericii Ortodoxe, menţinându-se pretudindeni la un nivel destul de ridicat în tratarea problemelor de învăţătură şi trăire creştină. Ea rămâne, precum am spus, pricipala Mărturisire a Bisericii Ortodoxe.[469] În ea „respiră duhul Bisericii Ortodoxe Răsăritene, în toată frumuseţea lui arhaică, aşa cum străbate el prin marii Părinţi ai Bisericii: Grigorie, Atanasie, Vasilie şi Ioan Damaschin, rămânând pururea un monument foarte preţios al Ortodoxiei, şi un ajutor, cu totul neîntinat de rătăciri, pentru Simbolică".[470]

3.1.1.2. Mărturisirea lui Dositei, Patriarhul Ierusalimului

a) Împrejurările istorice în care a apărut

Împrejurările istorice în care a apărut această Mărturisire au fost hotărâtoare pentru unele calităţi şi lipsuri ale ei. Ele sunt caracterizate de sforţările protestantismului de a dovedi romano-catolicismului identitatea învăţăturii sale cu aceea Bisericii primare; această dovadă credeau protestanţii că o puteau aduce arătând că Biserica Ortodoxă, continuatoarea Bisericii primare, are aceaşi învăţătură ca şi ptrotestantismul.

Împrejurările în care apare această Mărturisire, de asemenea, formează unul dintre episoadele cele mai tragice ale luptei de apărare a creştinismului răsăritean împotriva romano-catolicismului. Apariţia unei Mărturisiri, cu cuprins calvinesc, sub numele unuia dintre cei mai activi patriarhi ai Bisericii Răsăritene, în lupta de apărare împotriva romano-catolicismului poate fi interpretată atât ca o încercare a protestantismului de a dovedi că învăţătura lui este aceea a Bisericii primare, cât şi ca o încercare disperată a unei căpetenii a Bisericii Ortodoxe, de a-şi asigura sprijinul protestant, eficace, în condiţiile tragice în care se afla, hăituit din toate părţile de eterodocşi.

Din cele spuse se poate înţelege că problema Mărturisirii care poartă numele Patriarhului Chiril Lucaris a fost multă vreme subiect de controversă; nici azi nu s'a

---

468 Vezi A. Malvy şi M. Viller, *op. cit.*, 42-43.

469 Părerile extremiste ca aceea a patrologului grec D. Balanos, care socoteşte Mărturisirea Ortodoxă un simplu catehism, rod al Mistagogiei ruse, nu le putem primi. Aceeaşi atitudine o avem faţă de afirmaţiile sale, după care această Mărturisire n'ar aduce nimic nou, din punct de vedere teologic, sau că n'a fost folosită în Biserica Greciei şi că ar fi fost chiar necunoscută acolo, unde n'a avut nici o influenţă, ba chiar că n'ar da răspuns problemlor tratate şi că s'ar resimţi de influenţe străine. (Συμβολα και συμβολικά βιβλία, de D. Balanos, Atena, 1919, pp. 23-50). Vezi răspunsul dat de Preotul Prof. Niculae M. Popescu, Introducere la *op. cit.*, şi Prof. N. Chiţescu, art. cit., supra, *Însemnătatea Mărturisirilor de credinţă în cele trei mari confesiuni creştine*, în rev. cit., p. 503 îndeosebi.

470 Hr. Andrutsos, *Simbolica*, trad. din limba greacă de Prof. Justin Moisescu, Craiova, 1955, p. 38.

realizat unanimitatea asupra ei. De aceea e mai prudent să recunoaştem că ea rămâne o taină pentru noi.

În general, teologii greci au făcut toate sforţările pentru a demonstra că e cu neputinţă ca un patriarh ortodox să fie autorul unei Mărturisiri eretice. Între primele sinoade din veacul al XVII-lea, ţinute împotriva acestei Mărturisiri şi Mesoloras, autorul celei mai însemnate colecţii simbolice, mitropolitul primat Hrisostom Papadopulos, cel mai mare istoric bisericesc al Greciei moderne, şi Ioan Carmiris actualul profesor de teologie Dogmatică, de la Facultatea de Teologie din Atena, acordul este desăvârşit în această privinţă. (Profesorul Carmiris îl declară „incapabil" de o asemenea operă, pe care el n'a făcut decât s'o semneze.)[471] Iată câteva argumente" în această privinţă: Dacă primele două sinoade ţinute la Constantinopol după uciderea patriarhului Chiril, în 1638 şi 1639, au osândit, la instigaţia duşmanului său, Chiril Contaris, nu numai Mărturisirea, ci şi persoana patriarhului Lucaris – cu toate rezervele grupării din jurul lui Mitrofan Critopulos –, sinoadele de la Iaşi (1642) şi de la Ierusalim (1672), n'au confirmat această părere. După prima fază de uluială a cumpănit calculul şi deci năzuinţa de a micşora impresia pe care a făcut-o căderea în erezie a întâiului dintre patriarhii ortodox. (Se ştie, totuşi că în Biserica Ortodoxă infailibilitatea nu o deţine o singură persoană, ci întreaga Biserică, a cărei autoritate supremă e sinodul ecumenic – ale cărui hotărâri sunt primite de ea. De aceea autoritatea Bisericii în materie de învăţătură nu se micşorează nici prin faptul că unul dintre patriarhii ecumenici au căzut, după cum nu se micşorează nici când un sinod care îndeplineşte condiţiile exterioare ale unui sinod „ecumenic" a greşit. Cazul sinodului „tâlhăresc" de la Efes şi acela al sinodului de la Ferrara-Florenţa sunt de la sine grăitoare în această privinţă). Sinodul de la Ierusalim, după ce osândeste, ca şi cel de la Iaşi, numai învăţătura, adaugă: „Dacă, împotriva oricărei probabilităţi Chiril este totuşi autorul numitei Mărturisiri, să fie anatema!". Autorul Mărturisirii, aprobată la acest sinod, de la Ierusalim, demonstrează în felul următor pentru ce este cu neputinţă ca autorul ei să fie Chiril Lucaris: 1. Ea este în contradicţie cu întreaga activitate şi operă pur ortodoxă a acestuia; 2. Manuscrisul Mărturisirii acesteia nu s'a găsit în arhivele Patriarhiei. 3. Chiril n'a mărturisit niciodată că este autorul ei.[472]

Romano-catolicii au susţinut la început că ar fi vorba de un fals; părerea contrarie ar fi întărit poziţia protestanţilor. În curând, însă au revenit, susţinând autenticitatea ei. E. Legrand, erudit francez, (romano-catolic), le-a dat toată satisfacţia în această privinţă, publicând în facsimil o pagină din manuscrisul Mărturisirii şi a alta dintr'alt manuscris al lui Lucaris, din care ar reieşi, deşi nu e absolut sigur, că e vorba de una şi aceeaşi scriere, de unul şi acelaşi autor[473].

[471] I. Carmiris, Ὀρτοδοξία καὶ προτεσταντισμός, Atena, 1937; vezi şi recenzia din revista „Biserica Ortodoxă Română", anul LVI, nr. 9-10, sept.-oct., 1938, p. 572.

[472] Pentru toată această parte, vezi prof. I. Mihălcescu, *Les idées calvinistes du Patriarche Cyrille Lucaris*, în rev. „Studii Teologice", anul III, prima serie, 1932, nr. 1, p. 8 sq.

[473] Vezi E. Legrand, *Bibliographie hellénique*, t. I, p. 319, apud I. Mihălcescu, art. cit. supra, ibidem. Este vrednic de observat că teologii nu s'au lăsat totuşi, convinşi nici de această dovadă. În vol. festiv Κυριλλος ὁ Λούκαρις, (1572-1638), publicat la 300 de ani de la moartea lui, profesorul Adamantis N. Diamantopulos scrie în studiul *Chiril Lucaris Cretanul, Marele Patriarh ecumenic al veacului al XVII-lea (1620-1638)*: „... Chiril Lucaris este susţinut doar de ambasadorul Olandei, Cornelius Haga. Sub influenţa teologului elveţian Antoine Leger, calvinist arminian, chemat ca predicator al legaţiei olandeze, se cer însă Patriarhului concesiuni de credinţă pentru introducerea protestantismului în Orient, după misiunea lui Mitrofan

Nu insistăm asupra vieţii zbuciumate a marelui patriarh, a cărui asasinare a produs consternare în Europa întreagă, la timpul ei. Vom aminti numai împrejurările istorice în care a trăit, la care s'a adăugat însăşi Mărturisirea sa, pentru a o pricinui pe a Patriarhului Dositei. Stabilirea iezuiţilor şi a ambasadorilor statelor apusene în Orient a avut un rol nefast asupra creştinismului răsăritean, deoarece aceştia se ocupau intens de el, romano-catolicii vrând să-i unească cu Roma, iar protestanţii să-i aibă aliaţi împotriva ei pe creştinii din Răsărit. „Iezuiţii îndeosebi, prezenţi la Constantinopol de la 1583 şi aşezaţi de la 1610 în Pera, sub protecţia ambasadorului Franţei, ocupă biserici, deschid şcoli în Constantinopol şi în unele insule, se întind în Egipt şi în Palestina, unde, după cucerirea turcească (1516), se aşezaseră înaintea lor franciscanii, ameninţând să ia Locurile Sfinte... Acţiunea şi influenţa politico-religioasă a reprezentanţilor statelor europene la Constantinopol complica şi agrava situaţia creştinilor ortodocşi, a căror conştiinţă religioasă era strâns legată de cea naţională. Ameninţarea şi una şi alta, de propaganda şi de diplomaţia romano-catolică, erau susţinute de clasa cultă greacă şi de clerul ortodox. Jugul turcesc şi umanismul treziseră şi întăriseră sentimentul naţional grec... Unitatea neamului grec astfel reconstituită forma însă, ţinta acţiunii politice şi religioase a Bisericii romano-catolice, care voia să compenseze în Orient marile pierderi suferite prin Reformă, în Occident. Lupta a fost dusă din partea Romei prin toate mijloacele pe care le folosise în Evul Mediu şi în timpul Renaşterii: falsificarea tradiţiei bisericeşti, titluri false asupra Locurilor Sfinte de la Ierusalim, şcoală pentru poporul sărac şi incult, speranţă de reabilitare politică şi toate acestea oferite pe tavă de aur având ca suport calomnia, frauda, trădarea şi linguşirea pasiunilor omeneşti.

În aceste împrejurări a fost providenţială acţiunea unor patriarhi ca Ieremia II (între 1572-1595), Meletie Pigas (1590-1601) şi Chiril Lucaris (1601-1620, la Alexandria, 1620-1638 la Constantinopol), a căror purtare de grijă s'a întins la toată Biserica Ortodoxă – din Rusia, Ucraina, Transilvania şi Ţările Române, până în Siria, Palestina şi Egipt, şi la toate chestiunile – dogmatice, cultice, administrative şi politice, privitoare la popoarele ortodoxe. Lupta dusă de ei, nefiind numai religioasă, firesc şi necesar era ca patriarhii să facă faţă şi laturii diplomatice, atât de mult folosită de adversari.

Între altele, aceştia înfiinţau şcoli şi tipografii, ofereau burse pentru studii la Roma, falsificau acte turceşti oficiale, răspândeau zvonuri calomnioase despre mişcări revoluţionare ale Grecilor de la Constantinopol şi despre înţelegere cu duşmanii statului şi foloseau aurul ca mijloc prin care puteau să cumpere totul la Constantinopol, cum zice istoricul Hammer, vorbind despre Celebi Ali paşa (1619-1621). Împotriva uneltirilor susţinute de regii Franţei; Henric IV (1589-1610) şi Ludovic XIII (1610-1643), cu cardinalul Richelieu şi de Mathis (1612-1619 şi Ferdinand II (1619-1637), ai Austriei (Germaniei), patriarhii greci au trebuit să recurgă la îmblânzirea demnitarilor turci cu bani şi la protecţia ambasadorilor celorlalte state. În acelaşi timp au înfiinţat şcoli, au trimis clerici distinşi în ţările în care era combătută Ortodoxia, au trimis tineri la

Critopulos în Occidentul reformat. Leger dorea să se traducă Sfânta Scriptură în limba poporului, să se înfiinţeze şcoli conduse de protestanţi şi să se publice o Mărturisire oficială de credinţă. Patriarhii nu primesc. El are totuşi îndrăzneala să compună şi să publice ca în numele lor o Mărturisire de credinţă, pe care calviniştii au răspândit-o apoi larg în mai multe traduceri. Această Mărturisire de credinţă a fost tradusă şi în limba greacă, imitându-se cu succes scrisul lui Chiril Lucaris (plastografia era foarte obişnuită în secolul al XVII-lea)". Citat după revista „Biserica Ortodoxă Română", număr festiv anul LX, nr. 9-10, sept.-oct., 1942, p. 463.

studii, pentru a-i pregăti să susţină lupta împotriva propagandei romano-catolice, au tipărit şi răspândit cărţi ortodoxe apologetice şi polemice şi au stat în contact cu reprezentanţi de seamă ai frontului antipapal din Apus..."[474].

În astfel de împrejurări este explicabilă, dar nu justificată din punct de vedere creştin, apariţia unei Mărturisiri calvinizante sub semnătura unuia dintre cei mai mari patriarhi ecumenici din Istorie. „În tot cazul nu se ştie anume ce s'a petrecut între Fanar şi Legaţia olandeză din Constantinopol. Moartea violentă, neprevăzută, a patriarhului, nu i-a dat timp să se explice, astfel că valurile grele ale Bosforului au dus şi au acoperit, cu trupul lui şi marele lui secret şi drama greu de descifrat, care s'a petrecut în sufletul lui".[475]

Apariţia Mărturisirii lui Dositei avea ca scop restabilirea categorică şi precisă a adevăratei învăţături ortodoxe, combătând afirmaţiile greşite ale celei apărute sub numele lui Chiril Lucaris. De aici caracterul ei polemic şi unele exagerări ale ei.

Mărturisirea lui Petru Movilă, deşi aprobată de sinodul de la Iaşi în 1642, avea să vadă lumina tiparului, în greceşte, de-abia peste un sfert de veac. În acest răstimp, cu toată acţiunea de lămurire a Bisericii Ortodoxe, colectivă, prin sinoade, sau particulară, învăţătura adevărată a Bisericii noastre forma subiectul unor controverse aprinse şi interminabile între protestanţi şi romano-catolici. Astfel, în disputa asupra transsubstanţierii dintre jansenişti Nicole şi Arnauld de o parte şi calvinistul Jean Claude, de alta, acesta din urmă cită în sprijinul învăţăturii sale, câteva locuri luate din Mărturisirea patriarhului Chiril Lucaris. Mai mulţi teologi răsăriteni, printre care Nicolae Milescu Spătarul – în opera amintită mai sus –, şi patriarhul Nectarie, înaintaşul lui Dositei la scaunul patriarhal, au luat faţiş atitudine împotriva afirmaţiilor lui Jean Claude.[476] Atât protestanţii cât şi romano-catolicii lăsau impresia că sunt nedumeriţi asupra adevărului. Pe de altă parte, patriarhul Dositei, spirit îndeosebi practic, a ţinut seama de primejdia care pândeşte în tot momentul pe adversarii romano-catolicismului; de aceea politica sa bisericească, ca şi spiritul teologiei sale a accentuat o apropiere de romano-catolicism, combătând, implicit, cu asprime, protestantismul. De aceea şi el, ca şi Nicolae Milescu Spătarul va scrie opera tot la cererea unui ambasador francez romano-catolic – cel dintâi la a lui de Pomponne, ambasadorul Franţei la Stockholm, cel de al doilea la cererea lui Olivier de Nointel, ambasadorul Franţei la Constantinopol –, de a-i prezenta o Mărturisire întărită de semnăturile tuturor patriarhilor.

b) Autorul

Autorul acestei Mărturisiri, este însuşi patriarhul Dositei[477]. Născut la 31 mai 1641, într'un sat de lângă Corint, moare în februarie 1707; de la vârsta de 28 de ani

---

474 Idem, *op. cit., ibidem*, pp. 456-457.

475 I. Carmiris, Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός, t. I, p. 217.
Cei care vor să aprofundeze problema autenticităţii Mărturisirii lui Chiril Lucaris, aşa cum reiese din atitudinea lui faţă de ea, apoi judecata teologilor ortodocşi, protestanţi şi romano-catolici asupra ei, se pot documenta pe larg din studiul Prof. I. Mihălcescu, cit. supra, *Les ideés calvinistes du Patriarche Cyrille Lucaris.*
Textul şi titulatura, ca şi autentificarea acestei Mărturisiri sunt expuse de I. Mihălcescu, în *Les ideés calvinistes du Patriarche Cyrille Lucaris*, pp. 7-8. Traducerea ei a fost făcută în româneşte în rev. „Candela", anii LIII-LIV, 1942-1943, pp. 173-202, în note subliniare la traducerea „Mărturisirii lui Dositei", de Prof. dr. Vasile Loichiţă.

476 Vezi I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, cit. supra.

477 A se vedea, în legătură cu acest pasaj, P.P. Panaitescu, Patriarhul Dosoftei al Ierusalimului şi Mitropolitul Dosoftei al Moldovei, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", 64, 1946, pp. 93-109.

neîmpliniți, el a fost timp de 38 de ani patriarh al Ierusalimului. A fost un autodidact; cunoştea numai limba maternă, araba şi turca; totuşi, în veacul său era socotit *drept unul dintre cei mai eruditi greci. A petrecut o bună parte în „periodie" prin* Țările Române, de a căror dărnicie s'a bucurat, unde şi-a tipărit şi o parte din cărțile sale, şi din care şi-a făcut „un al doilea Patriarhat al Scaunului său", potrivit obiceiului veacului.

A luptat, pe teren dogmatic, peutru introducerea în Teologia ortodoxă, oficială, a termenului romano-catolic μετουσίωσις – transsubstantiatio", deşi până la urmă a redus însemnătatea acestei lupte, declarând, în Mărturisirea sa, (definiția a XVII-a), că prin cuvântul acesta nu se explică modul prin care se preface pâinea şi vinul în trupul şi sângele Domnului, ci numai se accentuează realitatea acestei prefaceri. Aceasta, probabil, în urma neîncetatelor lupte cu partida celor ce nu primeau acest termen, şi pe care a combătut-o ca „protestantă", deşi ea punea înainte Tradiția când susținea termenul μεταβολὴ – prefacere, în locul lui μετουσίωσις[478]. A fost personalitatea bisericească cea mai proeminentă a timpului său în Biserica Răsăriteană, iar Mărturisirea sa a adus un real folos Bisericii pentru limpezirea chestiunii adevăratei învățături ortodoxe, devenită confuză pentru apuseni prin Mărturisirea lui Chiril Lucaris. (La lucrarea ei s'a folosit şi de o lucrare similară, pe care o făcuse, înaintea lui, Meletie Sirigul; aceasta a publicată la Bucureşti împreună cu alta, a lui Nectarie al Ierusalimului, care a folosit-o şi el).

c) Scopul, aprobarea oficială, caracterizarea şi însemnătatea ei

Scopul cu care a fost prezentată Mărturisirea lui Dositei unui sinod era îndoit: mai întâi, trebuia să se facă dovada că Mărturisirea particulară a lui Chiril Lucaris nu angajează decât pe autorul ei; al doilea, se cădea să se formuleze învățătura Bisericii Ortodoxe: aceasta intra în competența sinodului.

Sinodul s'a adunat în anul 1672. El a început prin combaterea Calvinismului şi a ideii că Biserica Ortodoxă s'a calvinizat, datorită Mărturisirii pusă fals sub numele lui Chiril Lucaris. Chiar dacă s'ar admite că el este autorul ei, ea n'are nici o autoritate; hotărăşte sinodul, deoarece a fost emisă fără ştirea Bisericii şi fără semnătura celorlalți arhierei ai sinodului patriarhal.

După actele şedințelor sinodale urmează Mărturirea lui Dositei aprobată de Sinod; poartă numele de „Pavăza Ortodoxiei" – Ἀσπὶς Ὀρθοδοξίας – şi împreună cu aceste acte este intitulată de Dositei „Scurtă Mărturisire spre mărturie înaintea lui Dumnezeu şi a oamenilor, cu conştiința sinceră şi fără nici un fel de prefăcătorie".

Mărturisirea lui Dositei combate unul câte unul punctele de credință expuse în Mărturisirea lui Chiril Lucaris. De aceea ea este împărțită în 18 capitole şi 4 întrebări şi răspunsuri ca şi aceea pe care o combate. Expune învățătura despre Sfânta Treime (cap. I), despre Sfânta Scriptură (cap. II), despre libertatea omenească şi predestinația relativă (cap. III), despre creație şi Providență (cap. IV, V), despre păcatul strămoşesc (cap. VI), despre Taine etc.. Cele patru întrebări şi răspunsuri tratează despre Sfânta Scriptură (I), despre claritatea ei (II), despre cărțile care o formează (III) şi despre sfinți, icoane, monahi, post (IV) etc..

---

[478] Vezi N. Chițescu, profesor agregat, *O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea, la care au luat parte Dositei al Ierusalimului, Constantin Brâncoveanu şi Antim Ivireanul*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", anul LXIII, 1945, nr. 7-8, iulie-august.

Protestanţii au învinuit pe Dositei că s'a lăsat înrâurit de romano-catolicism. Formal şi exterior se poat admite că Dositei a acţionat, întreprinzând lucrarea aceasta împotriva Mărturisirii lui Chiril Lucaris, sub înrâurirea ambasadorului Olivier Nointel, care trebuia să ajute propaganda anti-calvină aducând o dovadă zdrobitoare împotriva afirmaţiilor lui Jean Claude. De asemenea s'a arătat că multe dintre formulele lui sunt asemănătoare celor romano-catolice, ca şi metoda şi izvoarele în general. S'a mai spus că această slăbiciune este explicabilă prin faptul că izvorul său principal era dat de teologi ortodocşi care cunoşteau şi foloseau din plin izvoare şi metode scolastice apusene, ca Gabriel Sever şi mai ales Meletie Sirigul. Influenţa romano-catolică s'ar fi manifestat mai ales în patru învăţături principale ale mărturisirii sale: cea despre primirea cărţilor „apocrife" alături de cele „canonice" şi alături de cele „bune de citit", fără nici un discernământ; oprirea laicilor de la citirea Sfintelor Scripturi; folosirea termenului μετουσίωσις lipsa de claritate asupra locului intermediar între rai şi iad. Toate aceste acuzaţii n'au decât o îndreptăţire relativă. Astfel, folosirea unor expresii apropiate de ale formulelor oficiale, sinodale, romano-catolice, privitoare la prezenţa reală în dumnezeiasca Euharistie se poate admite, ţinând seama de faptul că, asupra acestui punct, învăţătura noastră este identică cu aceea.

În ce priveşte cele patru puncte care sunt reproşate îndeosebi Mărturisirii lui Dositei, ele se explică prin pornirea sa, momentană, împotriva oricărei apropieri de puncte de vedere protestante. Fără îndoială că lipsa de nuanţare tra-diţională a celor trei categorii de cărţi vechi-testamentare s'ar putea interpreta că s'ar datora greutăţii de a ridica în momentul istoric, respectiv, încă o problemă spinoasă, care ne apropia tot de protestanţi; însăşi faptul că până astăzi Biserica Ortodoxă n'a luat o hotărâre oficială, arată gravitatea ei. Tot pornirii sale împotriva oricărei apropieri de învăţătura protestantă se datoreşte oprirea mirenilor de la citirea cuvântului lui Dumnezeu.

Asupra purgatoriului, Dositei a dat explicaţii mulţumitoare din punct de vedere ortodox într'o scriere de mai tîrziu a sa. Problema lui μετουσίωσις este mai complexă: în măsura în care pentru explicarea tainei dumnezeieştii Euharistii se folosesc categoriile filozofice aristotelice, de substanţă şi accidenţi, se aderă la această filozofie. În acest caz nu se poate realiza o unanimitate a credincioşilor. Dar, în măsura în care se dă acestui termen aceeaşi însemnare ca şi lui μεταβολή, μεταρύθμισις, μεταποίησις etc., expresii tradiţionale consacrate, el nu înnoieşte cu nimic explicaţia. (În acest caz însă rămâne, deschisă întrebarea: dacă nu aduce nimic nou, de ce să-l preferăm pe acesta, străin de Tradiţia patristică, şi creaţie a scolasticii evului mediu, pe temeiul filozofiei aristotelice? De ce această luptă înverşunată împotriva celor care susţineau termenii tradiţionali – mergând până la condamnarea lor în sinod? Trebuie să vedem aici aceeaşi grijă, exagerată poate, a ierarhului ortodox ca nu cumva să rămână neîndestul de precizată pentru eterodocşi poziţia Bisericii noastre într'o problemă centrală, servindu-se de chiar terminologia lor, care, însă, n'a obţinut niciodată consimţământul tuturor teologilor ortodocşi[479].

[479] Pentru poziţia noastră în această problemă, vezi nota precedentă. Amintim cuvintele pe care le adresează profesorul Ioan Cariofil, nepotul lui Hrisant, viitorul Patriarh (1707-1731): „Noi nici nu introducem ceva nou, nici nu schimbăm ceva ce am aflat bun; noi ţinem cu tărie ceea ce s'a poruncit de sinod şi e recunoscut de sfintele învăţături ale Bisericii, – şi în toate treburile creştineşti şi bisericeşti, ne întemeiem în modul cel mai categoric pe cuvintele voastre. Voi, dimpotrivă, introduceţi înnoiri şi schimbaţi ce e vechi, întrucât

Valoarea acestei Mărturisiri este mare, ţinând seama de împrejurările istorice în care a apărut şi de nevoile cărora le-a făcut faţă. Ea rămâne până astăzi singurul document cu autoritate, explicit, privitor la predestinaţie, de pildă, pentru Răsăritul ortodox. Totuşi ea n'a obţinut niciodată adeziunea tuturor teologilor ortodocşi asupra tuturor articolelor ei, precum am arătat mai sus. Este un document de însemnătate mare, din punct de vedere istoric, privind un moment al Istoriei Bisericii noastre şi îndreptat unilateral împotriva protestanţilor.

Nepotul patriarhului Dositei, patriarhul Hrisant Notara, cu consimţământul celorlalţi patriarhi a trimis Mărturisirea aceasta Sfântului Sinod rus, cu prilejul recunoaşterii lui de răsăriteni; iar în 1723 a fost trimisă şi necon-formiştilor englezi („nonjurors"). Ea a fost foarte preţuită de teologii ruşi şi cunoscută sub numele de „Epistola Prea Sfinţilor Patriarhi ai Bisericii sobornicești a Răsăritului despre credinţa ortodoxă", dar citată prescurtat, de obicei „Epistola Patriarhilor". A fost tradusă şi publicată de profesorul dogmatist Vasile Loichiţă.[480]

3.1.1.3. Anexă: Enciclica Patriarhilor Ortodocşi de la 1848

a) Justificarea pomenirii ei aici

Justificarea menţionării ei aici este motivată de actualitatea cuprinsului ei de strălucirea cu care i-a ajuns ea scopul şi de autoritatea care o acoperă.[481]

Enciclica Patriarhilor ortodocşi nu este o Mărturisire de credinţă în sensul strict al cuvântului, dacă ţinem seama de scopul urmărit. Ea poate, însă, împlini un gol între Mărturisirile de credinţă.

Am văzut că Mărturisirea Ortodoxă este o expunere irenică şi pozitivă, fără colorit precis de controversă, în aşa măsură încât până astăzi cercetătorii încă nu sunt de acord dacă este îndreptat împotriva protestanţilor sau romano-catolicilor. Mărturisirea lui Dositei ia atitudine energică faţă de protestanţi; acelaşi obiectiv îl va urmări şi Mărturisirea lui Critopulos, ca şi Răspunsurile lui Ieremia. Numai privitor la Biserica Romano-Catolică nu avem o Mărturisire, care să precizeze cu autoritatea cuvenită atitudinea Bisericii noastre faţă de înnoirile de tot felul de care s'a făcut vinovat romano-catolicismul de-a lungul unui mileniu, cu toate că nume strălucite, începând cu Fotie (cu Enciclica sa din 1867) şi cu Cerularie (cu actele sinodului din 20 iulie 1054), şi continuând cu atâţia controversişti din evul mediu până azi, au rămas legate de această lucrare de apărare a dreptei credinţe. Enciclica patriarhilor ortodocşi de la 1848

---

vă preocupaţi cu lucruri nefolositoare; voi scrieţi Mărturisiri şi expuneri ale credinţei voastre, ca şi când Biserica ar fi devenit cu totul săracă în zilele noastre şi ar fi fost jefuită de tot ce are, părăsiţi cuvintele fixate de Sfinţii învăţători pentru înţelegerea Sfintei Împărtăşanii şi învăţaţi „transsubstanţiaţiunea...". Voi primiţi toată absurditatea catolicilor privitoare la această venerabilă Taină, împreună cu straniul cuvânt „transsubstanţiere" şi în învăţătura voastră pomeniţi şi de expunerile lui Sirigul, pe care el le-a făcut la Iaşi, ca să dovediţi „transsubstanţiaţiunea". Mitropolitul Hrisostom Papadopulos, *Die ausseren Einflüsse auf die Orthodoxe Theologie im XVI und XVII Jahrhundert*, în „Procés-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Novembre-6 Décembre, 1936", Atena, 1939, pp. 204-205.

Sinodul din 1691 ţinut la stăruinţele lui Dositei la Constatinopol, a justificat astfel folosirea cuvântului transsubstanţiere: „este cunoscut de mai înainte" şi nu înseamnă altceva decât „prefacerea". „De aceea, a putut încheia profesorul Hrisostom Papadopulos, cu acest termen s'a învăţat aceeaşi învăţătură ca şi cu termenii tradiţionali".

[480] În rev. „Candela", anii LIII-LIV, 1942-1943, pp. 173-256, cu o anexă.

[481] Toate citatele şi informaţiile le luăm din *Enciclica Patriarhilor ortodocşi de la 1848*, traducere în rev. „Biserica Ortodoxă Română", anul LIII, nr. 11-12 noiembrie-decembrie, 1935.

umple cu prisosinţă acest gol. Ea este întărită de împătrita autoritate a tuturor Patriarhatelor ortodoxe, la care se adaugă aceea a sinoadelor patriarhiilor de la Constantinopol, Antiohia şi Ierusalim[482]. Este o combatere a principalelor erori comise de romano-catolicism în toate domeniile vieţii bisericeşti, arătând în acelaşi timp dreptarul adevărului care este Biserica Ortodoxă. Este un răspuns la o provocare a Papei Piu al IX-lea, care invita Biserica Ortodoxă să se unească cu cea romano-catolică, făgăduindu-i tot felul de privilegii. Şi întrucât Enciclica papală polariza toate argumentele în jurul autorităţii Sfântului Scaun, Enciclica ortodoxă îi opune adevărata autoritate care este aceea a Bisericii ecumenice. Apoi, întrucât Enciclica papală trecea uşor peste multe chestiuni foarte însemnate, cea ortodoxă stăruie asupra lor, luând contur de expunere doctrinală în care se combat iubirea de putere şi principalele inovaţii ale papalităţii. Într'un cuvânt, deşi această Enciclică n'a fost răspândită în toate Bisericile Ortodoxe – unele dintre ele nefolosind-o sub nici o formă –, totuşi credem că i se poate recunoaşte cel puţin ca şi Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea, rolul de Mărturisire, (cu accentuat caracter controversist), din pricina autorităţii cu care e investită, a însemnătăţii şi actualităţii ei.

b) Împrejurările în care a apărut

Împrejurările în care a apărut această Enciclică arată o creştere prestigiului papei, nu numai în sânul Bisericii sale, ci şi în afară. Papa Piu al IX-lea, om cu bogată activitate, autoritate şi ambiţie, este cel care decretează dogma nepătatei zămisliri şi aceea a infailibilităţii papale, proclamându-se tradiţia vie – „Eu sunt Tradiţia" –, şi „calea, adevărul şi viaţa", în locul Mântuitorului. Pretenţiile sale în afară mergeau până la unirea sub conducerea sa a tuturor Bisericilor ortodoxe, protestante şi anglicană. El este favorizat şi de evenimentele timpului şi anume, de alianţa franco-anglo-turcă împotriva Rusiei.

În acelaşi timp, prin înfiinţarea Patriarhatelor naţionale, începe să scadă prestigiul Patriarhiei ecumenice.

Situaţia îndreptăţea toate speranţele papei, aşa încât în 1847 înfiinţează şi el un patriarhat latin la Ierusalim, cu Giuseppe Valerga, precum şi o serie de episcopii în Rusia, la 1250, în România, la 1853, în Atena la 1875 consolidând poziţiile romano-catolice în Olanda şi Anglia şi întemeind şcoli, congregaţii şi misiuni pentru tot Răsăritul creştin.

În aceste împrejurări Papa Piu al IX-lea a socotit că sosit timpul să cheme în „braţele părinteşti" pe ortodocşii „schismatici", făgăduindu-le ajutor şi protecţie politică, respectarea riturilor şi a privilegiilor ierarhiei. El se adresează mai întâi clericilor şi credincioşilor catolicilor, îndemnându-i la lucru pentru întărirea credinţei şi a unităţii spirituale în jurul pontifului suprem. Apoi se adresează răsăritenilor îndemnându-i din răsputeri „să intre în comuniune cu sfântul Scaun a lui Petru"[483], temelia adevăratei Biserici creştine. Nenorocirile venite din partea necreştinilor peste răsăriteni sunt, zice el, o consecinţă a despărţirii lor de Roma şi aceştia vor scăpa de ele numai prin revenirea lor la Biserica romano-catolică.

Dar unirea ar fi însemnat o agravare a situaţiei dogmatice, liturgice şi canonice anterioară schismei. Îndrăzneala de a se cere ortodocşilor, primirea ereziilor şi înnoirilor de tot felul, în frunte cu primatul papal, ca şi cum ei ar fi fost cei rătăciţi şi înnoitori şi de a li se anunţa că li se vor lăsa slujbele sfinte după ce vor fi puse de acord cu înnoirile apusene, a produs o indignare lesne de înţeles. De aceea răspunsul patriarhilor ortodocşi şi al sinoadelor patriarhale din mai 1848,este o respingere categorică, rostită de la înălţimea conştiinţei posesiunii tezaurului dogmatic, ecumenic, patristic, sinodal şi tradiţional.

c) Autorul, cuprins şi caracterizarea ei

În privinţa autorului sunt două păreri: Una se bazează pe informaţia eruditului grec Pitiplos (renegat şi apoi revenit la Ortodoxie), după care autorul ar fi Constantin Iconomos, autor al multor opere dogmatice, preţuit nu numai în Grecia, ci şi în alte ţări ortodoxe. Această părere o

---

482 Vezi *Enciclica Patriarhilor ortodocşi de la 1848*, în revista „Biserica Ortodoxă Română", nr. 11-12, 1935.

483 Apud, *Idem, ibidem*, p. 51.

împărtăşesc profesori ca renumitul patrolog grec Dimitrie Balanos şi Hrisostom Papadopulos[484].

Actualul profesor de Teologie Dogmatică şi Simbolică de la Facultatea de Teologie din Atena, Ioan Karmiris, ne dă de ştire, recent[485], despre o altă părere, după care la întocmirea ei ar fi colaborat cu patriarhul Antim al VI-lea al Constantinopolului medicul teolog Ştefan Karatheodoris şi Ilie Tantalidis şi poate şi fostul patriarh al Con-stantinopolului, Constantinos I, care a publicat de asemenea un răspuns la enciclica papală. Enciclica s'a mai publicat în 1863, cu un adaos lung, făcut probabil de Ştefan Karatheodoris.[486]

Cuprinsul ei este împărţit în 23 de paragrafe. Cele dintâi opt formează o Introducere generală asupra stării Bisericii romano-catolice, dând principii şi exemplificări concludente; paragraful al 9-lea face trecerea la Enciclica papală care este combătută punct cu punct în paragrafele 10-23. În cel dintâi paragraf se stabileşte un principiu şi un fapt: Învăţătura creştină trebuie păstrată curată aşa cum a fost lăsată de Mântuitorul, transmisă de Sfinţii Apostoli, de Sfinţii Părinţi şi de sinoadele ecumenice. În trei paragrafe următoare se arată că dintru început s'au ivit erezii în Biserică, pe care ea l-a combătut până la dispariţie: aşa s'a întâmplat cu toate începând cu arianismul, aşa se va întâmpla şi cu „papismul" (paragr. 4). Se ştie că prima mare erezie inventată de Biserica romano-catolică este „Filioque", pe care Enciclica apuseană n'o menţionează şi pe care cea ortodoxă o combate ca blasfematorie. Ea a deschis drumul unui cortegiu întreg de erezii şi inovaţii, privind şi Sfintele Taine, care împreună formează „papismul". Romano-catolicii au săpat prăpastia „cu mâinile lor", nesupunându-se Tradiţiei dumnezeieşti, creată de Sfinţii Părinţi în sinoade (paragr. 6-7). În paragr. 8 se arată primejdia propagandei latine şi se protestează împotriva prozeliltismului romano-catolic. Iată de ce Enciclica papală este socotită ca o miasmă în adevărata Biserică, cea ortodoxă (paragr. 9).

Enciclica aceasta nu aduce pace şi afecţiune, ci minciună si absurdităţi, de care nu se va lăsa nimeni înşelat (paragr. 10). Din datoria de a întări pe cei dreptcredincioşi în Ortodoxia lor se trece la combaterea afirmaţiilor ei, începând cu primatul papal: Episcopatul lui Petru este o simplă tradiţie greşită; departe de a fi „căpetenia" Apostolilor, el a fost judecat şi mustrat de ei, iar „piatra", pe care s-a întemeiat Biserica, este mărturisirea despre dumnezeirea lui Iisus. Nu există Biserică regională mai presus de sinoade şi nu Ortodoxia se judecă după scaunul roman, ci scaunul se judecă după Ortodoxie (paragr. 11). Biserica Ortodoxă păstrează, cu toate riscurile, numai credinţa nealterată, pe când papalitatea tinde necontenit la mărirea puterii, cu orice preţ.

Dorinţa de supremaţie a papilor a prefăcut întâietatea frăţească în stăpânire lumească (paragr. 12). Întâietatea scaunului papal nu e o rânduială de origine apostolică, ci în legătură cu capitala imperiului în care se găsea. Vechii papi au recunoscut principiul libertăţii Bisericii şi autoritatea sinoadelor ecu-menice (paragr. 13). Patriarhii recunosc aceeaşi întâietate scaunului din Roma cea nouă (paragr. 14). Supunând pasajul privitor la aclamaţia sinodului al IV-lea ecumenic unei analize strânse, se arată că ea nu constituie un argument în favoarea primatului papal; altfel ar trebui să se aplice astfel şi Sf. Chiril al Alexandriei, care a fost şi el amintit în acea aclamaţie (paragr. 15). Pargr. 16 combate pretenţia infailibilităţii papale, formulată de Papa Piu a IX-lea înaintea sinodului de la Vatican.

În paragraful următor, se trag concluziile care decurg din cele procedente pentru romano-catolici: este tot atât de neevlavios şi necanonic a se realiza intenţiile papei, de a se atinge de

---

484 Vezi D. S. Balanos, art. Οἰκονόμος Κωνσταντῖνος, ὁ ἐξ Οἰκανόμων în Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγ Ἑλλάδος, *ibidem*, p. 74 şi nota 2.

485 Vezi Ioan N. Karmiris, profesor la Facultatea de Teologie din Atena, comisar regal pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii Greciei, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνήμεια τῆς Ὀπθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, vol. II; 1, ianuarie-martie 1956, p. 124.

486 Titlul ei complet este: *„Epistola enciclică a Bisericii celei una, sfântă, catolicească şi apostolească, către ortodocşii de pretutindeni".*

dogmele, liturghiile şi ierurgiile ortodoxe tradiţionale, pe cât de salutar şi necesar este să se înlăture înnoirile latine. În Biserica Ortodoxă nu s'au introdus lucruri noi, deoarece însuşi corpul Bisericii este apărătorul religiei. Dacă papa vrea sacrificii de la altii, să dea el însuşi exemplu spre satisfacerea autorităţii Evangheliei şi a sinoadelor (paragr. 17).

Paragr. 18-23 se adresează ortodocşilor: Enciclica recomandă ierarhiei să păstreze învăţătura Bisericii ecumenice, ferindu-se de lupii răpitori şi urmând căile Sfinţilor Părinţi (paragr. 18). Îndeamnă poporul dreptcredincios să reziste încercărilor diavoleşti (paragr. 19), învăţătura ortodoxă nesuportând schimbare, nici prin adăugare nici prin ciuntire, fiind superioară şi desăvârşită. Cel ce o alterează cade sub grea anatemă ca un apostat şi blasfemiator împotriva Sfântului Duh (paragr: 20). Părinţii, Liturghiile, sinoadele, canoanele sunt glorii şi garanţii, care ne vin din Răsărit, de unde au primit creştinismul toate popoarele, chiar şi Roma (paragr. 21). Răspunsul la Enciclică face apel la dragostea filială a credincioşilor ortodocşi (paragr. 22) şi se termină cu citate biblice şi formule de încheiere.

Caracterizare. Ca şi Mărturisirea lui Dositei, „Răspunsul" Patriarhilor ortodocşi este un act care rezumă o atitudine cristalizată de-a lungul istoriei, dar a cărei apariţie se datoreşte unei provocări adverse, într'un moment al acestei istorii. Provocarea a părut atât de neîntemeiată şi chiar atât de absurdă, încât răspunsul Patriarhilor, cu toată solemnitatea şi durerea pe care cu greu o ascunde, nu este lipsit de ironii şi asprimi meritate la adresa papalităţii. Un ortodox l-a caracterizat astfel: „Dacă alocuţiunea scaunului Romei nu face să se audă decât cuvinte blajine şi nu aduce decât argumente superficiale, aceasta este desigur pentru că orice agresiune are nevoie să împrumute forme, care îi atenuează nedreptatea. În schimb, dacă replica colectivă a Episcopatului oriental vădeşte mai multă vehemenţă, o energie mai sinceră, şi dacă dovezile ce aduce contra afirmaţiilor romane se colorează uneori de indignare, este pentru că o serie flagrantă de antecedente grave, de atacuri zilnice şi parţiale, imprimă un caracter de ostilitate cuvintelor Enclicicei (latine), cele mai inofensive în aparenţă."[487]

Enciclica Patriarhilor orientali redă cu fidelitate atitudinea Bisericii Ortodoxe faţă de cea papală; ea este un document de o deosebită valoare dogmatică, având autoritatea celor patru Patriarhate ortodoxe.

3.1.2. Mărturisirile secundare ale Bisericii Ortodoxe

3.1.2.1. Mărturisirea lui Ghenadie Scolarul[488]

a) Împrejurările în care a fost compusă

Mărturisirea lui Ghenadie Scolarul este unică în felul ei. Este o expunere generală a învăţăturii creştine făcută la cererea sultanului Mohamed al II-lea, după cucrirea Constantinopolului. Este cea mai veche dintre Mărturisirile de credinţă trecută în colecţiile obişnuite, de până acum.[489]

---

[487] A. de Stourdza, *Avertisment, introducere la Lettre encyclique de S.B. le pape Pie IX aux chrétiens d'Orient et des synodes de l'Eglise d'Orient*, trad. din grec. par le dr. Démetrius Dallas, Paris, 1850), p. 8; apud, *Idem, ibidem*, p. 75.

[488] Despre autor, vezi I.E. Mesoloras, *op. cit.*, supra, t. I, pp. 66-67; Ernest Julius Kimmel, *Prolegomena, la Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis*, pars I. (Jena, 1850), pp. 2-21, şi Asistent Diacon I. Pulpea-Rămureanu, *Ghenadie II Scolarios, primul patriarh ecumenic sub turci*, în rev. „Ortodoxia", anul VIII, nr. 1, ianuarie-martie 1956, pp. 72-109.

[489] Până la apariţia colecţiei profesorului F. Karmiris de la Atena, intitulată, „Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe sobornicesti", în 1952, în 2 vol. de 1067 pp., şi care, după simboalele de credinţă şi

Mare predicator, om de o vastă cultură şi încărcat de onoruri şi slujbe înalte, ca profesor de Teologie, secretar imperial şi judecător general al grecilor, luând parte activă la toate marile evenimente ale timpului său, ca sinodul unionist de la Ferrara-Florenţa, lupta împoriva unirii şi căderea Constantinopolului; Ghenadie este ales patriarh după acest dezastru. Sultanul, care voia să reorganizeze imperiul, a aflat în el un personaj interesant, cu care s'a întreţinut în privinţa problemelor religioase de trei ori, vizitându-l la reşedinţă şi dându-i privilegii de prinţ în împărăţia sa.[490]

După a doua convorbire cu patriarhul, sultanul, om învăţat, cunoscând şase limbi şi umanist, l-a însărcinat să-i prezinte o Mărturisire de credinţă. Titlul dat ei de autor arată că a fost prezentată Sultanului[491]. Acesta i-ar fi cerut alta, care a şi circulat sub titlul *Despre calea mântuirii oamenilor.*[492] Titlul celei dintâi variază după ediţii.[493] Cel mai potrivit ni se pare *Mărturisirea lui Ghenadie Scolarul.*

b) Cuprinsul

Cuprinsul ei este următorul: este împărţită în 20 de capitole, (dintre care ultimele 8 sunt neautentice). Ea vorbeşte despre Dumnezeu unul şi în trei Persoane, pe care le numeşte Ἰδιώματα τοῦ Θεοῦ (cap. I). Arată că acest Dumnezeu, creator a toate, are toate perfecţiunile (cap. II). Prin acele τρία Ἰδυώματα El trăieşte veşnic în Sine Însuşi: ele se numesc ipostase (cap. III). Aceste Ipostase se aseamănă cu cel 3 funcţiuni sufleteşti (cap. IV). Ele sunt împreună-lucrătoare (cap V). Se exprimă pe scurt taina Întrupării (cap. VI). Se explică unirea celor două firi prin unirea sufletului cu trupul (cap. VII). Se descrie pretutindenitatea Mântuitorului (cap. VIII). Se arată cum se manifestă atributele dumnezeieşti (cap. IX) Se aminteşte Jertfa mântuitoare a Domnului (cap. X), Învierea şi Înălţarea Lui (cap. XI). Vorbeşte despre nemurirea sufletului şi răsplata viitoare (cap. XII).

Cele 8 capitole care urmează, tratează despre Întrupare şi despre puterea apologetică a profeţilor, terminându-se cu o parte polemică cu necredincioşii. Ele sunt deosebite de cele precedente şi sunt nepotrivite cu momentul istoric în care a scris Patriarhul Ghenadie această Mărturisire[494].

c) Caracterizare

Caracterizarea acestei Mărturisiri: Este o Mărturisire particulară, de o valoare deosebită dacă este judecată în ambianţa apariţiei ei şi se ţinte seama şi de faptul „că expune învăţătura năzuind să aplaneze adversităţile musulmane faţă de religia creştină.

Sfânta Liturghie, continuă cu Enciclica Patriarhului Fotie şi dă un număr de 27 asemenea „monumente".

490 În a sa *Historia Ecclesiastica Turco-Graecorum*, II, 108 sq, filo-elenistul protestant Martin Crusius istoriseşte cu lux de amănunte, printre altele că patriarhul a fost declarat căpetenia şi supremul judecător al creştinilor, în afacerile civile – ca şi al episcopilor de altfel; că bisericile, cu proprietăţile lor au rămas pe seama comunităţilor ca şi spitalele şi alte instituţii culturale şi de binefacere, existente la cucerirea Constantinopolului. Cf. Prof. Ioan Mihălcescu, *Istoria Bisericii universale de la 1054 până azi*, ed. II-a, Bucureşti, 1922, pp. 94-95.

491 Publicată în ed. Mgr. Louis Petit-X, A. Siderides-Martin Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, t. III, Paris, 1930, pp. 434-452.

492 Apud *idem*, *ibidem*, p. 453, ortodocşii ca Mihălcescu n'o recunosc.

493 Vezi, de pildă, pe cele date de autorii lucrării din nota precedentă; apoi E.I. Kimmel, op. cit., I, p. 11; Pr. Prof. I. Mihălcescu, Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechische orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, pp. 17-21. *Idem*, *La Théologie Symbolique...*, p. 76; Mgr. Louis Petit. X, A. Siderides-Martin Jugie, *op. cit.*, III, pp. 434-453.

494 Cf. şi Pr. Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, p. 77.

Mesoloras, marele simbolist grec, o laudă pentru că dezvăluie principalele dogme şi în ea e vizibil duhul ortodox şi elin, în general. Tot el o găseşte cu înclinări spre platonism, după Kimmel, de altfel.[495]

S'a făcut o mică rezervă de către cercetători: În cap. I şi III, Ipostasele dumnezeieşti sunt numite Ἰδιώματα – însuşiri. E o greşală de exprimare, poate intenţionată, pentru ca să se evite impresia de triteism faţă de mohamedanii strict monoteişti.

3.1.2.2. Răspunsurile Patriarhului Ieremia al II-lea ă

a) Autorii

Autorii acestor Răspunsuri, date unor teologi protestanţi de la Tübinen, care se interesau de învăţătura Bisericii Ortodoxe, sunt: Patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului, căruia şi se atribuie nu numai fiindcă şi le-a însuşit în calitatea lui oficială, ci şi fiindcă a colaborat la ele cu secretarul său, protonotarul Patriarhiei, Teodosie Zigomala. Unii dintre protestanţii contemporani cu ei le atribuiesc, însă, exclusiv lui Teodosie Zigomala, secretarul lui, pe motivul că pe când acesta avea reputaţia de a fi „bărbat prea învăţat şi prea înţelept" (cum îl numeşte marele filoelin, Martin Crusius), dimpotrivă patriarhul Ieremia n'ar fi avut pregătirea necesară unei asemenea lucrări. Dar Teodosie Zigomala el însuşi mărturiseşte o oarecare colaborare numai în ce priveşte Răspunsul la Confesiunea Augustana; iar Gerlach spune categoric că Zigomala a fost însărcinat în faţa lui să-l elaboreze[496].

Patriarhul Ieremia s'a născut la 1536 şi a primit suprema treaptă ierarhică la 15 mai 1572, păstorind, cu întreruperi, până în 1599. Teodosie Zigomala s'a născut în 1544 şi a făcut studii adânci.

Corespondenţa a fost purtată de ei cu: Iacob Andreä, super-intendentul Bisericii din Tübingen, profesor şi rector al Universităţii, învăţat şi mare cuvântător, care este unul dintre colaboratorii la vestita carte simbolică, *Formula de Concordie* (din 1580). Dorea cu înfocare cunoaşterea reciprocă a celor două Biserici şi unirea lor. Martin Crusius, mâna lui dreaptă, era marele filolog elenist şi latinist al Universităţii. Dragostea lui pentru Grecia a fost atât de mare încât dorinţa lui de totdeauna şi misiunea lui pe pământ credea că sunt predicarea Evangheliei curate în Elada. Lucrarea pentru propagarea elenismului printre ai săi este imensă. „Turco-graecia", adică istoria grecilor de la căderea Constantinopolului până la 1600, este un izvor nepreţuit de informaţii pentru răsăriteni. S'au găsit în biblioteca de la Tübingen nu mai puţin de 22 tomuri de propagare a elenismului printre ai săi... A contribuit ca puţini pe pământ la cunoaşterea şi înţelegerea reală a celor două Biserici şi a ajutat şi material Biserica şi şcolile greceşti ale Constantinopolului.

b) Cauza împrejurărilor şi cuprinsul corespondenţei dintre Patriarh şi teologii din Tübingen.

Cauza, împrejurările şi cuprinsul corespondenţei ne sunt bine cunoscute. Încă din vremea lui Luther şi Melanchton, luteranii au manifestat un interes deosebit faţă de creştinii răsăriteni, deoarece credeau că ei au revenit la credinţa Bisericii primare şi, ca atare, vedeau în aceştia nişte aliaţi fireşti împotriva Bisericii înnoitoare romano-catolice.

---

495 E. I. Kimmel, *op. cit.*, p. 8; Mesoloras, *op. cit.*, p. 72.

496 Pentru toată această parte vezi I. E. Mesoloras, Συμβολική..., vol. I, p. 83 sq.

Misiunea diaconului Missos, de altă parte, arată că, de la început, şi Bisericile răsăritene se interesau de scopurile protestantismului.

Pe de altă parte, însă, statele apusene au făcut din religie, câteodată, mijloace de răzbatere politică şi economică, în ţările străine şi mai ales în Răsăritul apropiat. Aşa se explică uneori lupta pentru atragerea creştinilor răsăriteni de partea protestanţilor şi mai ales a romano-catolicilor, care s'a soldat nu rareori cu sfârşituri tragice, ca acela al lui Chiril Lucaris.

Aceasta este şi explicaţia faptului că ambasadorul, cavaler David de Ungnad, al lui Maximilian al II-lea al Germaniei, la Constantinopol, în 1573, a luat cu sine pe teologul luteran Ştefan Gerlach ca predicator al legaţiei; acesta era înarmat şi cu câte o scrisoare de circumstanţă a profesorilor săi, Martin Crusius şi Iacob Andreä către Patriarhul Ieremia. Acesta din urmă scrie, printre altele, că nu se îndoieşte că patriarhul va primi bine pe Gerlach, deoarece, zice el, „şi noi şi voi ne-am botezat într'un singur Mântuitor, Hristos, şi credem în unicul Lui preţ de răscumpărare a neamului omenesc şi ştim că El ne mântuieşte, săvârşind aceasta numai prin Crucea Lui"[497]. (Cu aceasta se accentua invizibi-litatea Capului Bisericii şi mântuirea „sola fide"). Neprimind nici un răspuns, ei au trimis din nou (la 3 martie 1574), câte o scrisoare, Crusius adăugând şi omilia lui despre Împărăţia lui Dumnezeu (după Luca 10), aconfesională după cuprins, deoarece fraza „care nu e lumească, ci în minte şi în conştiinţă" e îndreptată, după cum observă Hefele, împotriva concepţiei papale, lumeşti, despre Biserică. Aflând apoi de la Gerlach că patriarhul se pregăteşte să le răspundă, Crusius a trimis a III-a scrisoare, la care a alăturat Mărturisirea Augustana în greceşte (la 16 sept. 1574), deoarece pastorul scrisese că la Bizanţ sunt mulţi teologi distinşi, cărora le-ar folosi. Scopul ei, după cum explică Andreä, era de a informa pe patriarh asupra credinţei protestante spre a fi comparată cu cea ortodoxă.

Patriarhul le trimite prima sa scrisoare către sfârşitul aceluiaşi an. Din răspunsul său se vede că înţelesese perfect spiritul protestantismului şi cât de mult s'a depărtat el de creştinismul autentic. Răspunsul lui e plin de blândeţe şi politicos, ca formă, dar ferm în fond. Astfel, privitor la omilia lui Crusius, scrie că într'adevăr unul este marele şi adevăratul Păstor, Hristos; dar toţi prepuşii turmei sunt şi ei urmaşi ai Săi şi trăiesc ca nişte imitatori ai Săi şi se pot numi şi ei după Har şi participare, „buni păstori", apărând astfel ierarhia bisericească. Referindu-se apoi la cuvântul Domnului, că „oile nu ascultă vocea năimitului...", pe care protestanţii îl înţelegeau în sensul că nu trebuie să primim învăţături fără temei în Sfânta Scriptură, unicul izvor al credinţei fiind Biblia, răspunsul urează ca protestanţii să fie învredniciţi de Dumnezeu să aibă de-a pururi credinţa noastră sănătoasă, să nu se poticnească, nici să nu inoveze sau să se depărteze de la cele rostite în chip dumnezeiesc de Mântuitorul şi de Sfinţii Apostoli şi ucenicii Săi, de cele şapte sinoade ecumenice şi de ceilalţi Sfinţi Părinţi teofori, care strălucesc şi ne uimesc prin virtute; ci să păzească toate cele pe care le-a primit Biserica lui Hristos şi ἐγγράφθς, (în scris) şi ἀγράφως (nescris). Cu aceasta s'a accentuat principala deosebire între izvoarele învăţăturii Bisericii Ortodoxe şi ale celei protestante, adică Sfânta Tradiţie etc....

Dacă protestanţii au aflat prilej de bucurie în faptul că patriarhul le-a răspuns, dezaprobarea învăţăturilor lor noi i-a mirat şi mâhnit. De aceea, la 20 martie 1575, au trimis o nouă scrisoare, arătând că ei au părăsit numai ce se depărtează de obiceiurile

497 I.E.Mesoloras, *op. cit.*, I, p. 89 sq., pentru tot acest paragraf.

cele vechi, rămânând credincioşi principalelor învăţături privitoare la mântuire şi îmbrăţişând toate cele lăsate prin Apostoli, Profeţi, Părinţi teofori şi Patriarh şi cuprinse în credinţa celor 7 sinoade ecumenice. Tradiţia, ei o păzesc atât cât îngăduie judecata şi conştiinţa fiecăruia, înlăturând întâietatea formelor. Această expunere oarecum acoperită şi lipsită de limpezime ţintea să nu impresioneze neplăcut şi să nu grăbească sfârşitul corespondenţei.

La 16 noiembrie 1575, a urmat al II-lea răspuns semnat de patriarhul Ieremia, privind Mărturisirea Augustana. El precizează mai întâi că învăţătura Mântuitorului s'a stabilit în Sfânta Scriptură şi în Tradiţia celor 7 sinoade ecumenice, aşa încât noi, ortodocşii, primim tâlcuirea vechilor Părinţi ai Bisericii. Însuşirea mântuirii se face prin credinţă şi fapte bune. Nădăjduieşte că protestanţii vor părăsi învăţăturile cele noi, opuse iubirii de înţelepciune evanghelică, cu care sunt în armonie şi sinoadele Ecumenice, ca şi tâlcuirile cele adânci ale Bisericilor vechi, la Evanghelie. Urmează cercetarea punct cu punct a Mărturisirii luterane Augustana, combătându-se toate abaterile de la adevărata învăţătură a Bisericii ecumenice, şi arătând totodată înălţimea şi frumuseţea acesteia. Apoi termină răspunsul prin îndemnul repetat ca protestanţii să vină la Biserica Răsăriteană, supunându-se rânduielilor apostolice şi sinodale.

La un an, Martin Crusius şi Luca Osiander – în locul lui Iacob Andreä, plecat în Saxonia pentru redactarea Formulei Concordiei –, trimit patriarhului răspunsul, cu o Mărturisire, un tratat al dogmatistului Heerbrand, traduse în greceşte de Crusius, (la 18 octombrie 1577) şi o scrisoare. Se cercetează pe rând capitolele asupra cărora cele două Biserici sunt de acord şi asupra cărora nu sunt de acord, începând cu acela al canonului adevărului şi cerând ca Scriptura să fie recunoscută ca atare; iar interpetarea ei să se facă prin ea însăşi. Se dezvoltă următoarele capitole: 1. Despre purcederea Sfântului Duh şi de la Fiul; 2. Despre liberul arbitru, inexistent la o omul căzut; 3. Despre mântuirea dată în dar, nu pentru faptele bune; 4. Despre două Taine; 5. Botezul se săvârşeşte prin întreită afundare, iar Euharistia cu azimă; 6. Despre rugăciuni şi unele rânduieli, cea monahicească; de pildă, folosite în epoca primară.

În epilog roagă pe patriarh să-şi însuşească cele arătate de ei, spre slava Mântuitorului.

Între timp, Ieremia fusese înlocuit cu Mitrofan al III-lea şi revenind la scaunul patriarhal după 9 luni, la moartea acestuia, reia legăturile cu protestatnţii, care, de astă dată, devin mai categorici, invitându-l să părăsească învăţătura sa, ca greşită şi să se întemeieze exclusiv pe Scriptură. Patriarhul le răspunde, la rândul său, pentru ultima oară, la 6 iunie 1581, aspru, energic şi categoric, arătându-le greşala de a voi să stea deasupra sinoadelor ecumenice şi a Sfinţilor Părinţi ai Bisericii, şi îi roagă ca, dacă vor să-i scrie, s-o facă din prietenie personală şi fără să mai discute dogmele.

În faţa acestei schimbări bruşte, protestanţii s'au adresat celor din anturajul patriarhului, în decembrie 1581, tratând: 1. Despre schisme; 2. Despre acuzaţia nedreaptă că ar avea legături cu evreii, strecurată de romano-catolici; 3. Despre erezii; 4. Despre unele învăţături care nu sunt conforme cu Sfânta Scriptură. Termină spunând că se întorc de către cei care nu au ca temei Cuvântul lui Dumnezeu, căci e mai bine să asculţi de El decât de oameni. Răspunsul e semnat de principalii teologi de la Wittemberg, 11 la număr. Cu aceasta s'a pus capăt corespondenţei cu patriarhul. Numai zelosul Martin Crusiuis n'a încetat de a scrie şi a ajuta pe prietenii lui din Răsărit, printre care era şi Teodosie Zigomala.

c) Însemnătatea răspunsurilor lui Ieremia al II-lea

Însemnătatea acestor „Răspunsuri" stă în aceea că ele constituie cea dintâi încercare de a fixa atitudinea Bisericii ortodoxe faţă de aceea a Bisericii protestante. Ele n'au fost împuternicite de nici un sinod, şi rămân deci o operă particulară, dar sunt socotite de Teologia greacă drept călăuză a studiului comparativ al Confesiunilor creştine, alături de Mărturisirile de Credinţă. Mesoloras, de pildă, o pune printre ele.

Răspunsurile fiind adresate unor profesori universitari, au un nivel înalt. Semnificaţia lor moral-religioasă este întăritoare pentru creştinii ortodocşi. Ele arată, odată mai mult, că Biserica Răsăritului, „omul durerilor", smerit şi disprețuit de toţi, nu renunţă la nimic din tezaurul Descoperirii dumnezeieşti, oricât de grele ar fi împrejurările petrecerii ei pe pământ şi că chiar în vremuri de restrişte cultura teologică n'a dispărut cu totul în Biserica ortodoxă.

Din punct de vedere teologic s'a spus că nici „Răspunsurile" lui Ieremia nu sunt absolut fără reproş. Astfel s'a observat că în ceea ce priveşte raportul Harului cu faptele bune, acesta e descris invers decât se obişnuieşte. Adică noi socotim că credinţa e lucrătoare prin iubire (Ga 5, 6) şi că ea precede faptele bune, fiindcă şi aceasta e calea obişnuită a vieţii creştine: doctrina precede pactica; ea îşi află reazemul şi izvorul ei în credinţă, care e rod al Harului. Evident că şi raportul invers de dependenţă e cu putinţă în trăirea creştină, dar în chip excepţional. (Regula, e dependenţa faptelor bune de credinţă şi Har. După învăţătura lui Ieremia, ca să câştigăm ajutorul dumnezeiesc, avem nevoie de fapte bune şi curăţire de patimi[498].

Această învăţătură este uşor explicabilă prin opoziţia pe care Ieremia o face celei protestante, care exagerează rolul credinţei şi desfiinţează pe acela al faptelor bune. Ieremia exagerează şi în sens contrar şi pare unora că s'ar apropia de concepţia semipelagiană. Dar cu aceasta s'ar opune înseşi cuvintelor Mântuitorului: *„Fără Mine nu puteţi face nimic"* (In 15, 5), ca şi canonului 43 al sinodului din Cartagina. Ar trebui să vedem la el o contradicţie între afirmaţia că iubirea este izvorul credinţei[499] şi învăţătura curentă a Bisericii, dacă n'am şti că funcţiunile sufleteşti se întreajută în viaţa creştină.

Din acest punct de vedere e bine să amintim că învăţătura Bisericii noastre e categorică asupra unui fapt, şi anume că Harul face începutul mântuirii[500].

Însemnătatea acestor „Răspunsuri" e mărită de momentul istoric cărora aparţin. Ele rămân o bună „călăuză" în general, pentru învăţătura noastră, în comparaţie cu cea protestantă.

3.1.2.3. Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos

a) Autorul

---

498 *Ibidem*, pp. 113-114.

499 În *Răspunsul al II-lea al Patriarhului Ieremia*. ἀγάπη ἐστι πηγὴ πίστεως , *ibidem*, p. 21.

500 *Răspunsul I al patriarhului Ieremia:* „...ὡς ἀπόμενα τά ἔργα τῇ πίστει καὶ ἀναγκαία"; *ibidem*, p. 139. Pentru partea aceasta vezi D. Balanos, Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία, Atena, 1919, p. 34, nota.

Autorul[501]: Mitrofan Critopulos, născut în Bereea, la 1589, a fost crescut cu îngrijire de părinţii săi. Învăţaţii Gass şi Sathas cred că ar fi fost elev al lui Maxim Margunius, cu reşedinţa la Veneţia; alţii (ca Mesoloras), după Andronic, cred că aceasta e cu neputinţă. În prima tinereţe e dus la Sfântul Munte, hirotonit diacon; aici se distinge prin evlavia şi seriozitatea lui. Se ocupă intens cu studiile biblice şi patristice. E hirotonit ieromonah şi, în 1615 intră în relaţii cu Chiril Lucaris, unchiul său, care-l ia la Alexandria, numindu-l protosinghel. Acesta îl recomandă arhiepiscopului George Abbot de Canterbury şi însuşi regelui Iacob I al Angliei. E primit acolo cu căldură şi face studii de limbile latină, elină veche, engleză, dar mai ales adânceşte studiile teologice în mod sistematic timp de 6 ani. În 1623 este rechemat de Chiril – acum patriarh al Constantinopolului –, care avea nevoie de clerici luminaţi în lupta împotriva iezuiţilor, luptă care avea să se termine cu uciderea lui. Înainte de a se întoarce în ţară el trece, cu consimţământul patriarhului, prin Germania, ca să cunoască şi Bisericile protestante de acolo. (După alţii, această vizită s'ar fi petrecut după întoarcerea sa). La Helmstadt se împrieteneşte cu marele dogmatist Georg Kalist şi cu profesorii de filozofie Konrad Hornejus şi Conring şi se bucură de tot sprijinul prinţului de Braunschweig. Vizitează mai multe oraşe mari, fiind primit pretutindeni cu mare cinste şi legând prietenii cu marile personalităţi reprezentative. Dar el nu conteneşte în acelaşi timp studiile. Prinţul Johann Friederick îi fixează un beneficiu de 176 taleri... Între timp cerceta posibilităţile de unire ale Bisericii protestante cu cea răsăriteană. Din Germania trece în Elveţia, unde a avut discuţii teologice cu calviniştii. A fost primit oficial în consistoriul şi senatul lor, unde a declarat că a fost trimis de patriarhul Chiril Lucaris în Apus, ca să caute un mijloc de unire a Bisericilor greceşti şi orientale cu Bisericile Europei occidentale[502]. Trece apoi în Veneţia şi, în 1629 se duce la Constantinopol, apoi se întoarce la Alexandria unde e ridicat pe scaunul patriarhal în 1630.

Ca patriarh a avut o activitate intensă, culturală, de întemeietor de şcoli şi biblioteci.

Împrejurările nu erau propice pentru acţiuni mai mari, în favoarea unrii Bisericilor – mai, posibilă totuşi în veacul său decât în vremea noastră –, după mai bine de trei veacuri. Pe de altă parte el n'avea factura de luptător neînfricat, a lui Lucaris, nici concepţia aceluia despve o unire pe teren politico-bisericesc (concepea numai o unire teologică). Pe de altă parte, de asemenea, o prudenţă excesivă, la care l-a împins dreapta judecată a situaţiei, l-a făcut nu numai să stea într'o rezervă totală, ci să şi semneze osândirea binefăcătorului şi rudei sale, la sinodul din Constantinopol, în 1638. Studiul presupune linişte şi contemplare; iar acestea rareori sunt apanajul luptătorilor în arena vieţii. N'a supravieţuit decât puţin lui Chiril Lucaris, căci a murit în Muntenia, în 1639.

b) Împrejurările compunerii şi cuprinsul Mărturisirii sale

501 Vezi I.E. Mesoloras, Συμβολικὴ, t. I, p. 256 sq.; Prof. Ioan N. Karmiris, Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ νῦν τὸ πρῶτον ἐκδιδομένη, (Mitrofan Critopulos şi corepondenţa sa nepublicată, dată la lumină acum pentru prima dată), cap. „Biografia lui Mitrofan Critopulos", pp. 68-174, Atena, 1937.

502 Vezi Ioan N. Karmiris, *op. cit.*, supra, cap. „Critopulos în Elveţia", pp. 139-147.

Prilejul compunerii Mărturisirii l-a dat vizita lui în Germania şi este rodul convorbirilor pe care le va fi avut cu profesorii germani, protestanţi. Originalul ei se află în biblioteca publică din oraşul Wolfenbuttel. E închinată dascălilor Universităţii din Helmtstädt. El arată că i s'a cerut să pună în scris starea Bisericii sale şi să expună învăţătura neîntinată a creştinismului primar[503].

Titlul ei este: „Mărturisirea Bisericii răsăritene, sobornicești şi apostoleşti, compusă, în rezumat, de Mitrofan Critopulos ieromonahul şi protosinghelul patriarhal".

Cuprinsul acestei Mărturisiri este foarte interesant: în Prefaţă el arată folosul studiului celor dumnezeieşti.

În cap. I el arată învăţătura Bisericii despre Sfânta Treime; Cap. II expune învăţătura despre creaţie; al III-lea vorbeşte despre iconomia dumnezeiască privitoare la noi; al IV-lea despre preştiinţă; al V-lea, despre Taine; al VI-lea, despre porunci al VII-lea, despre Biserică; al VIII-lea, despre Sfântul Mir; al IX-lea, despre postul domnesc; al X-lea, despre Pocăinţă; al XI-lea, despre Preoţie; al XII-lea, despre Nuntă; al XIII-lea, despre Maslu; al XIV-lea, despre unele Tradiţii ale Bisericii; al XV-lea, despre sfintele icoane; al XVI-lea, despre Sfintele Moaşte; al XVII-lea, despre invocarea sfinţilor; al XVIII-lea, despre post; al XIX-lea, despre călugărie; al XX-lea, despre rugăciunile pentru cei răposaţi; al XXI-lea, despre rugăciunile către răsărit; al XXII-lea, despre faptul de a nu pleca genunchiul duminica şi între Înviere şi Rusalii şi al XXIII-lea, despre starea Bisericii răsăritene, în general.

S'a publicat pentru întâia dată, în 1661, cu traducere şi un prolog elogios, de fiul lui Konrad, Ioan Hornejus.

c) Autoritatea ei

Autoritatea ei este discutată, pe nedrept, însă. Altădată, (Sathas îndeosebi)[504], i se reproşa faptul de a fi fost făcută la cererea unor eterodocşi şi era învinuită de înclinări către aceştia. Ambele acuzaţii sunt la fel de neîntemeiate. Situaţia Bisericii ortodoxe în veacul său era atât de precară, încât toate căpeteniile ei au căutat mijloace în afară pentru îndulcirea suferinţelor creştinilor şi deci alianţe.

Ele n'au mers niciodată – cu excepţia cazului lui Chiril Lucaris –, până la compromisuri din punct de vedere doctrinar. Aşa este şi cazul Mărturisirii lui Critopulos. Nu numai că nu este protestantizantă, ci se pot bănui năzuinţele lui de a atrage pe protestanţi, prin expunerea acestei Mărturisiri; altfel, din punctul de vedere protestant, ar fi absurd să se închine capitole întregi dintr'o Mărturisire, unor chestiuni ca postul, căderea în genunchi, cinstirea icoanelor, a moaştelor, unor Taine ca Maslul şi Mirungerea, etc.

Acesta este un motiv puternic pentru care toate colecţiile de Mărturisiri o menţin printre acestea (chiar şi a lui Mihălcescu, care omite „Răspunsurile" lui Ieremia al II-lea). Ea se păstrează pe linia patristică a gândirii, fapt care-i dă o mare autoritate din punct de vedere ortodox. Iar rezolvarea ortodoxă a punctelor de credinţă şi trăire creştină, deosebitoare între noi şi protestanţi, pe care nu le aflăm în „Răspunsurile" lui Ieremia şi Zigomala, îi măreşte prestigiul şi interesul. În sfârşit, nivelul înalt, prin care depăşeşte toate celelalte Mărturisiri ortodoxe, în general, îi asigură o preţuire deosebită din partea teologilor ortodocşi.

---

503 I.E. Mesoloras, *op. cit.*, p. 273.

504 *Ibidem*, p. 275.

Tonul polemic ascuţit împotriva Bisericii romano-catolice şi potolit dar ferm, faţă de erorile protestante, arată o acomodare uşor de înţeles dar limitată, la situaţia dată. Pretutindeni se simte spaima de propaganda romano-catolică, care făcea ravagii în Biserica ortodoxă în acel veac.

Mesoloras afirmă că Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos reprezintă declinul Bisericii ortodoxe, însă pe drept se numără printre Mărturisirile ei, având o valoare teologică şi bisericească deosebită[505].

Este de la sine înţeles că puţini teologi ortodocşi sunt atât de criticaţi de romano-catolici ca Mitrofan Critopulos; şi nu rareori criticile lor au înrâurit şi pe unii ortodocşi.

Pentru noi, ea rămâne o Mărturisire particulară, dar de o mare valoare istorică şi teologică, tratând la un nivel înalt punctele deosebitoare între noi şi celelalte confesiuni.

În decursul vremii s'au arătat unele puncte slabe ale ei; împărţirea Tainelor în două categorii, de pildă, trei dintre ele fiind indispensabile (Botezul, Euharistia şi Pocăinţa), iar celelalte benevole. Această părere nu tăgăduieşte caracterul de Taină al celorlalte, deci nu e protestantă, ci e o simplă apreciere personală, care n'a intrat în circulaţie în Teologia ortodoxă. Cât despre părerea lui despre cărţile „necanonice" ale Vechiului Testament, ea este, îndeobşte, părerea comună a tuturor specialiştilor Vechiului Testament şi a unei părţi dintre dogmatiştii ortodocşi, care nu primesc învăţătura catolică în această privinţă – fapt pentru care mai ales romano-catolicii îl fac „protestant"[506]. Tot fără însemnătate este şi reproşul, pe care i-l face prof. D. Balanos, amintind că la cele trei trepte ierarhice el adaugă şi cele patru trepte ale preoţiei inferioare: a ipodiaconilor, anagnoştilor, exorciştilor şi uşierilor[507].

În fond, Mărturisirea sa este opusă protestantismului, cruţând erorile lor, fără să şi le însuşească, iar unele formule, nereuşite, provin din lipsa de definire a întregii doctrine, în vremea sa. Activitatea sa unionistă a avut scopul să atragă pe protestanţi şi a reuşit până la un punct cu luteranii conservatori, fără să cedeze asupra vreunui punct de doctrină ortodoxă.

3.1.2.4. Catehismele Bisericii Ortodoxe

Catehismele Bisericii ortodoxe au avut, precum am amintit mai sus, un rol însemnat în viaţa religioasă; de aceea ele s'au răspândit neîncetat între fiii ei, circulând de la o Biserică la alta, dintr'o limbă în alta. Cele mai răspândite au fost unele ruseşti şi greceşti. Deşi nici unul n'a avut decât aprobarea sinodului Bisericii respective şi uneori şi a celor în limba cărora s'au tipărit, totuşi unele dintre aceste catehisme au avut o circulaţie mult mai mare decât a Mărturisirilor de credinţă, cu excepţia Mărturisirii Ortodoxe pentru unele ţări.

Principalele catehisme, cu o mare răspândire în toată Biserica ortodoxă, sunt cel al lui Platon Levchin (mort în 1812) şi mai ales acela al lui Filaret – ambii mitropoliţi ai Moscovei. Acesta din urmă a fost tipărit în mai mult de 100 de ediţii numai în Rusia şi

505 *Ibidem*, p. 278.

506 Ioan Karmiris, *Ortodoxie şi protestantism*, t. I, Artena, 1937, pp. 136-176; cf. rev. „Biserica Ortodoxă Română", septembrie-octombrie 1938, p. 570.

507 Prof. D. Balanos Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία, Atena, 1919, p. 19, nota 1.

a fost tradus în multe limbi. Are o parte introductivă despre Descoperire şi izvoarele ei şi apoi trei părţi, după cele trei virtuţi teologice, ca şi Mărturisirea Ortodoxă. (Este foarte criticat de romano-catolici, dar preţuit de ruşi la nivelul unei Mărturisiri de credinţă).

O altă carte de mare circulaţie în Ortodoxie a fost Expunerea învăţăturii Bisericii sobornicești, ortodoxe, însoţită de deosebirile care se întâlnesc şi în alte Biserici creştine, a lui Vladimir Guettée. Publicată în 1868, ea a fost repede tradusă în mai multe limbi[508].

Dintre Catehismele apărute la greci, pomenim pe cel al lui C. Iconomos, pe cel al lui I. Mesoloras şi pe acela al lui Diomed Kiriacos.

3.2. Mărturisirile de credinţă şi Catehismele Bisericii creştine
Partea doctrinară

3.2.1. Deosebirea dintre termenii „Mărturisire de credinţă" şi „Carte Simbolică"

„Cărţi simbolice" sau „Mărturisiri de credinţă"? Purcezând la stabilirea autorităţii Mărturisirilor de credinţă, unii teologi ortodocşi au împrumutat termenul tehnic „apusean de „cărţi simbolice", de origine protestantă, pe care astăzi teologii îi folosesc ca echivalent al „Mărturisirilor de credinţă". Noi credem, încă, că trebuie să optăm pentru una dintre aceste două numiri, căci între ele există nuanţe deosebitoare.

Într'adevăr este un înţeles, după care o Mărturisire poate fi numită şi „carte simbolică" şi anume, în calitatea ei de carte care deosebeşte învăţătura unei confesiuni de al celorlalte, şi deci de „izvor" al Teologiei Simbolice. Căci această disciplină teologică deosebitoare a învăţăturii feluritelor confesiuni creştine, se sprijină pe „Mărturisirea de credinţă", care desparte credinţa de necredinţă şi credinţa adevărată de cea falsă. Dar acest sens de „izvor" al Teologiei Simbolice este formal şi accidental; el se cuvine numai indirect Mărturisirilor de credinţă, în Teologia ortodoxă. Direct el se referă la simbolul niceo-constantinopolitan a cărui explicitare şi dezvoltare, de o mai mică autoritate, sunt aceste Mărturisiri. El aduce cu sine, în Ortodoxie nu numai nuanţa, ci şi o nouă calificare, adică un rost şi un loc nou şi deci o nouă însemnătate a Mărturisirilor de credinţă în Teologia şi Biserica ortodoxă.

Termenul apusean, de „carte simbolică", deplasează centrul de gravitate de la funcţie la clasificare, deci de la centru spre periferie, de la Mărturisire în sine, la autoritatea ei.

Cuvântul „Mărturisire de credinţă" nu insinuează nici o legătură de timp sau de cuprins cu opera asemănătoare. În epoca patristică şi cea post-patristică aflăm numeroase opere purtând titlul de Mărturisiri de credinţă; Biserica şi-a însuşit pe unele dintre ele.

Termenul „Carte simbolică" e mai pretenţios; în afară de funcţia de identificare a unei învăţături confesionale şi decât de izvor al Teologiei Simbolice, acest termen evocă

508 Cf. Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, pp. 81-82.

la teologii apuseni, fie ei romano-catolici, fie protestanţi, sau neo-protestanţi, un lucru precis: înrudirea cu vechile simboale ecumenice. Cu alte cuvinte „Cartea simbolică" înseamnă carte cu valoare de simbol (ecumenic), la apuseni, simbolul dând apoi specificul, forma deosebitoare a unei doctrine. Este, deci, după ei, o scriere care echivalează – şi după unii depăşeşte în valoare şi însemnătate –, simbolul ecumenic. (Această echivalenţă pare a insinua şi unele Simbolice ortodoxe, ca aceea a lui Mesoloras sau a lui Mihălcescu, rânduirea „cărţilor simbolice" după simboalele ecumenice).

O cercetare sumară ne va încredinţa că, dacă această numire este pe deplin justificată în sistemul teologic romano-catolice, ca şi în cel protestant, ea n'are decât o slabă îndreptăţire la ortodocşi (ca „izvoare ale Teologiei simbolice", şi ca dezvoltare a Simbolului de credinţă). (Este de la sine înţeles că noi avem în vedere aici Mărturisirile de credinţă din epoca modernă, adică de după apariţia protestantismului. Cele din epoca patristică nu pun nici un fel de probleme pentru noi, dacă fac parte din Tradiţia dumnezeiască, aprobate fiind de un sinod ecumenic sau de sinoade particulare recunoscute de unul ecumenic, fiind astfel îndreptăţite la titlul de „cărţi simbolice").

În Biserica ortodoxă, simbolul ecumenic – prin excelenţă cel niceo-constantinopolitan –, are un loc şi o autoritate unică: el rezumă Tradiţia dumnezeiască din care face parte. Şi aceste calităţi nu-i sunt tăgăduite nici de cei care arată o preferinţă deosebită faţă de alte simboale, zise şi ele „ecumenice", ca simbolul zis „apostolic" ori cel numit „atanasian", fie şi protestanţi, romano-catolici sau anglicani. Într'adevăr, putem oare să punem alături, din punctul de vedere al autorităţii lor în Biserică, simbolul niceo-constantinopolitan şi Mărturisirile de credinţă? Pe când acest simbol poartă pecetea unică a celor dintâi două sinoade ecumenice şi face parte din Tradiţia dumnezeiască cu îndoita autoritate – a sinoadelor ecumenice şi a epocii patristice, care le-au zămislit –, Mărturisirile de credinţă nu fac parte din Revelaţia dumnezeiască şi nu sunt aprobate de un sinod ecumenic, iar momentul apariţiei lor este foarte depărtat de epoca ecumenicităţii Bisericii. Ele nu sunt, de asemenea, rod al unei epoci de înflorire a Teologiei, ci au apărut într'o epocă de mare strâmtoare a Bisericii răsăritene şi de mare decădere a teologiei ei.

Este adevărat că Mărturisirile Bisericii noastre, şi ne referim, de pildă, la principalele două dintre ele, aprobate de autoritatea ei sinodală, cuprind Revelaţia dumnezeiască, se întemeiază pe ea şi o dezvoltă, putând fi socotite ca o explicare a simbolului ecumenic. Dar ele nu sunt acelaşi lucru cu simbolul însuşi. Autoritatea Bisericii, care a primit Mărtuirisirile de credinţă aprobate de conducătorii ei supremi, le dă acoperirea necesară uror călăuze vrednice de toată încrederea, pe calea urcuşului către cele veşnice. Ea garantează lipsa de greşeli dogmatice a acestor Mărturisiri, dar nu sunt emanaţia unor sinoade ecumenice, ci au primit numai aprobarea – uneori sporadică – a căpeteniilor Bisericii. Elementul omenesc este vădit alături de cel dumnezeiesc, pe care-l lămureşte şi îl dezvoltă, (să se vadă, de pildă, cap. despre poruncile Bisericii din răsp. la întrebarea a LXXXVII-a din partea I-a a Mărturisirii lui Petru Movilă), folosind pe alocuri, metoda şi împărţirile curente în Teologia timpului, (ca în capitolul despre împărţirea păcatelor, din aceeaşi Mărturisire etc.), ba chiar lăsându-se înrâurite de cerinţele momentului (aşa cum face Mărturisirea lui Dositei, adoptând termenul apusean de „transsubstantiatio", sau oprind pe mireni de la citirea Sfintelor Scripturi,

în loc să accentueze ideea că insul singuratic – cleric ori mirean –, poate greşi dacă le tâlcuieşte fără să cunoască Predania sfântă şi dacă nu apelează la cei care o cunosc mai bine etc.). Acesta este de altfel şi motivul pentru care unii dintre teologii ortodocşi, ca profesorul Ioan Mihălcescu, nuanţează numirea de „cărţi simbolice" cu calificativul de „secundare".

De aceea, din punctul de vedere al poziţiei Bisericii noastre „cărţi simbolice" în sens strict sunt numai acelea care îndeplinesc aceste condiţii specifice: apariţia în epoca de constituire a Bisericii şi de mare înflorire a ei, şi formularea sau însuşirea lor de un sinod ecumenic. În fruntea lor stă simbolul niceo-constantinopolitan, rod incomparabil al celor dintâi două sinoade ecumenice. Ele fac parte din Revelaţia însăşi, ca părţi constitutive ale Tradiţiei dumnezeieşti.

Mărturisirea lui Petru Movilă şi aceea a lui Dositei, au pătruns, însă, în Tradiţia bisericească. Dar numai un sinod panortodox le-ar putea da autoritatea unor „cărţi simbolice". Până la învestirea lor cu o asfel de autoriate, ele rămân Mărturisiri de credinţă cu rostul de „călăuze" în Teologia Dogmatică şi Simbolică. Însuşi titlul de „izvoare" este impropriu, deoarece numai Sfânta Sriptură şi Sfânta Tradiţie sunt izvoare; deci el e potrivit numai Simbolului credinţei sau Mărturisirilor, care fac parte din Tradiţia dumnezeiască.

Dacă totuşi, cineva ar vrea să menţină cu orice preţ pentru aceste Mărturisiri numele de „cărţi simbolice", numele acesta nu poate fi menţinut decât cu pogorământ, – cu înţelesul de cărţi care expun învăţătura specifică Bisericii noastre şi slujesc îndeosebi Teologiei Simbolice care şi-a luat numele de la ele, iar ele de la simbol, şi cu referire nu la autoritatea lor, ci la felul învăţăturii şi la metoda lor.

Pentru motivele arătate, noi preferăm străvechea denumire de „Mărturisire de credinţă", când e vorba de cele ortodoxe. Dar când vorbim despre cele ale confesiunilor apusene, preferăm denumirea lor de „cărţi simbolice", pentru motivul că aceştia le preţuiesc, pe ale lor drept „cărţi simbolice", cu aceeaşi autoritate ca şi simbolul ecumenic.

3.2.2. Locul Mărturisirilor de credinţă în Teologia Ortodoxă

Locul Mărturisirilor de credinţă în chip deosebit arătat în Teologia ortodoxă şi în cea eterodoxă. Problema prezintă un interes deosebit numai în ce priveşte Teologia ortodoxă şi cea protestantă. Într'adevăr, romano-catolicismul are o poezie limpede: el identifică aşa numitele „izvoare" sau „cărţi simbolice" cu Tradiţia dumnezeiască. Protestanţii se deosebesc între ei după ramura sau curentul căruia aparţin. În Teologia Bisericii ortodoxe nu există o unitate de vederi asupra acestui punct. De aceea vom insista mai mult, pentru a fixa locul acestor Mărturisiri în ansamblul monumentelor cu autoritate din punctul de vedere dogmatic.

După cum am văzut, Mărturisirile de credinţă sunt opere create, după concepţia ortodoxă, pe temeiul celor două izvoare ale Descoperirii dumnezeieşti, Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie şi aprobate de ierarhia superioară a Bisericii, în împrejurări istorice speciale. Ca atare, ele sunt deosebite atât de simplele tratate de Dogmatică cât şi de Catehisme; în acelaşi timp ele nu fac parte din Tradiţia dumnezeiască. Ele formează însă unul dintre principalele capitole ale Tradiţiei bisericeşti şi sunt parte integrantă a marelui curent dinamic al Tradiţiei creştine. Se află deci între izvoarele Teologiei

dogmatice, (Descoperirea dumnezeiască, supranaturală), cu care sunt înrudite prin materialul folosit de la ele, şi tratatele dogmatice-catehetice cu care sunt înrudite prin întindere şi prin felul de prelucrare şi de înfăţişare a adevărului descoperit.

Iar rolul pe care Teologia ortodoxă îl atribuie acestor Mărturisiri este acela de „călăuze".

Într'adevăr, principiile sau izvoarele Teologiei dogmatice, ortodoxe, sunt două: unul subiectiv, celălat obiectiv. Principiul ei subiectiv este, precum am văzut mai sus, credinţa. Fără credinţă, documentele şi monumentele Descoperirii dumnezeieşti naturale şi supranaturale n'ar avea vreo semnificaţie specifică. Credinţa, însă, după învăţătura Sfinţilor Părinţi, introduce pe credincios într-o lume supranaturală, îl face, oarecum, „conatural" cu ea, dându-i putinţa să vadă în lumea firească simbolul celei supranaturale, să descifreze dumnezeiescul în omenesc, să deosebească divinul de uman, să intuiască în tot ce e creat literele Descoperirii şi mai ales să primească în smerenie, ca atare, Revelaţia supranaturală.

Descoperirea Vechiului şi Noului Testament formează „principiul obiectiv" al Teologiei dogmatice şi simbolice. Aceasta însemnează pentru cel credincios că, mai presus de noi, mai presus de înţelegerea sau de neînţelegerea noastră, de credinţa sau de necredinţa noastră, de naturalul sau supranaturalul din noi, există o voinţă veşnică de dezvăluire de sine, de descoperire de sine, există o conştiinţă necreată, care se adresează altor conştiinţe create, o Persoană care vrea să descopere altor persoane voia şi planul Său veşnic. Ceea ce descoperă Dumnezeu este un adevăr obiectiv, adică nu creat de creatură, ci primit de ea, fiind descoperit de Creator; deci nu este un rezultat al minţii omului, ci al Descoperirii dumnezeieşti, acomodat, parţial, la puterea receptivă a lui, ajutat fiind de lumina harică.

În Biblie aflăm Descoperirea în starea ei pură; de primirea ei adecvată s'au învrednicit organele transmiţătoare – cu un cuvânt generic, profeţii – şi destinatarul ei, adică Biserica, în totalitatea ei. Inşii singuratici o primesc în starea aceasta, în măsura în care, prin credinţă, retrăiesc oarecum, tainicul proces experimentat de prooroci, întrucât, adică, funcţiile lor sufleteşti au o conformaţie asemănătoare aceleia, pe care o aveau profeţii înşişi. Dar siguranţa că trăiesc întru adevăr le-o dă inşilor singuratici numai valorificarea lor prin învăţătura întregii Biserici. Această învăţătură a Bisericii nu mai este Descoperirea în stare pură; ci este această Descoperire trecută prin conştiinţa Bisericii şi îmbrăcată într'o formă logică şi mai accesibilă omului, adică cu o participare mai accentuată a lui. Transmiterea adevărului dumnezeiesc revelat, pe cale orală, formează al doilea aspect al unicului principiu obiectiv dogmatic, acela al Sfintei Tradiţii. Ea este manifestarea vieţii Sfântului Duh în Biserică. În Vechiul Aşezământ, ea s'a dat oamenilor prin viu grai până la Moise; Noul Aşezământ până la cele dintâi scrieri nou-testamentare. Fixarea în scris prin tainicul proces al inspiraţiei, a cărţilor canonului Vechiului Testament şi a celui Nou s'a făcut de comunitatea religioasă prin mijlocirea Tradiţiei. Ea a continuat să se dezvolte, formând mediul, atmosfera revelaţiei, în centrul căreia stăteau acum Sfintele Scripturi, cu nimbul inspiraţiei dumnezieşti.

Mişcările centrifugale ale minţii omeneşti au determinat, cu timpul, punerea în scris şi a unei părţi a Tradiţiei. Cu cât Biserica văzută se depărta, în timp, de veacul apostolic, cu atât creştea primejdia alterării Tradiţiei păstrată pe cale orală. De aceea, o parte din Sfânta Tradiţie s'a fixat în scris, îndată după cea apostolică.

Dar chiar în Tradiţia primelor veacuri, avem unele infiltraţii care nu sunt de origine apostolică. De ele sunt ferite: definţiile doctrinare ale sinoadelor ecumenice, învăţăturile Sfinţilor Părinţi, într'un consens cel puţin relativ, părţile vechi ale cărţilor de slujbă etc...

Problema Sfintei Tradiţii, pe care noi o atingem, aici, în treacăt, în funcţie de aceea a Mărturisirilor de credinţă, este complicată mult de aspectul ei dinamic, care îşi implântă rădăcinile în Descoperirea dumnezeiască, apoi, pe nesimţite, se amestecă şi se continuă ca Tradiţie bisericească. Aceasta este cu putinţă datorită faptului că vehicolul divin este umanul. Iar omenescul nu este nici absolut, nici imobil. Însăşi viaţa Duhului în Biserică nu este ceva static, glacial. Dimpotrivă, în cele dintâi versete ale Sfintelor Scripturi se arată că, pe deasupra hăului inform al materiei primordiale, Duhul Sfânt se mişca. Pe de altă parte, nici lumea, nici gândirea omenească nici desfăşurările istorice nu s'au oprit la epoca Sfinţilor Părinţi. Altele sunt problemele fiecărei epoci, altele perspectivele, altele sunt şi răspunsurile. Dar ceea ce face specificul acestor răspunsuri din punct de vedere bisericesc, în general, este încadrarea lor în duhul, în ambianţa Revelaţiei, iar din punct de vedere dogmatic şi canonic, în cadrele precise ale ei. Adică, din aceleaşi izvoare vechi, străvechi în timp, veşnice şi de-a pururi noi în conţinut pentru Biserică se scot răspunsuri pentru problemele religioase ale fiecărei epoci, aşa după cum, din străvechile stihii ale cosmosului, oamenii de ştiinţă scot noi şi noi mijloace de îmbunătăţire a vieţii omului, de perfecţionare a civilizaţiei şi de progres, scot, în sfârşit, mii şi mii de medicamente pentru suferinţele şi slăbiciunile omeneşti.

Câteva exemple din istoria Bisericii ilustrează foarte bine putinţa Bisericii de a da răspuns nevoilor privitoare la credinţă, morală, cult, organizare şi pietate, manifestate în decursul timpului, pe temeiul Revelaţiei. În veacul al XIV-lea s'a ridicat problema luminii taborice. Isihaştii nu tăgăduiau că Teologia Sf. Grigorie Palama era o noutate, dar o socoteau ca o Taină a Descoperirii, ascunsă pentru cei orbi şi surzi duhovniceşte. Sinodul de la Athos din 1341, face teoria dezvoltării dogmelor, care este, în fond, o teorie a dezvoltării Revelaţiei prin şi în Tradiţie. Altă dată, se spune acolo, dogmele erau taine pentru Legea lui Moise. Iar cele ce văd isihaştii acum, zice sinodul, corespund tainelor, care se vor vedea lămurit numai în eonul viitor. Învăţătura lor poate fi privită ca o dezvoltare a aceleia a sinodului al VI-lea din Constantinopol, despre cele două voinţe şi despre două lucrări. Iar după Marcu Eugenic al Efesului, distincţia dintre energii este confirmarea distincţiei dintre Persoane în fiinţa cea una.

În veacul al XVI-lea, protestanţii au pus în discuţie problema numărului Sfintelor Taine. Teologii Bisericii Ortodoxe au răspuns arătând că atât în Sfânta Scriptură cât şi în Sfânta Tradiţie se află temeiuri evidente pentru fiecare dintre cele şapte Taine; numărul însuşi nu s'a precizat deoarece nimeni nu-l pusese în discuţie până în vremea Reformei.

În toate aceste cazuri, teologii Bisericilor ortodoxe sau însăşi autoritatea învăţătorească a Bisericii, au dat soluţii întrebărilor ridicate, opunând sporadic, greşelilor eterodoxe, dreptarul Sfintelor Scripturi şi al Sfintei Tradiţii.

A venit un moment în care, în faţa atacului concentric al eterodocşilor, autoritatea supremă a Bisericii ortodoxe şi-a însuşit în chip oficial şi a recomandat întregii obşti dreptcredincioase unele monumente ale credinţei ortodoxe, ca mijloace de pază

şi organe îndreptătoare şi călăuzitoare ale unicei adevărate învăţături în faţa celor greşite, romano-catolice ori protestante.

Ele nu sunt instrumente particulare, folosite sporadic de Biserică, cum sunt tratatele dogmatice sau Catehismele teologilor din toate timpurile, ci monumente oficiale, investite cu autoritatea patriarhilor întregii Biserici. Cu aceasta ele au intrat în marele curent al Tradiţiei dogmatice dinamice. Nu sunt însă izvoare ale Tradiţei dumnezeieşti sau apostolice, nici ale celei patristice, căci vremea apariţiei lor le refuză această aureolă. Ele formează unul dintre marile capitole ale Tradiţiei bisericeşti. A trecut vreme de trei veacuri peste ele şi au rămas totuşi cu aceeaşi autoritate de călăuze vrednice de toată încredinţarea. Biserica şi le-a însuşit ca atare, deşi nu aparţin venerabilei epoci patristice, deoarece învăţătura lor consună cu aceea a Ortodoxiei din toate timpurile; căci învăţătura lor, în general, este întemeiată pe cele două izvoare ale Descoperirii dumnezeieşti. Biserica are dreptul şi datoria, chiar, ca – în anumite momente ale existenţei ei pământeşti –, să-şi creeze asemenea călăuze în anevoioasa ei străbatere a veacurilor, ca mijloace de pază a dreptei credinţe. Consensul întregii Biserici le dă autoritatea; lipsa acestui consens le-o ştirbeşte. Vicisitudinile istoriei nu au îngăduit ca ele să fie opera unui sinod ecumenic, care singur le-ar da o autoritate absolută. Biserica nu poate fi lipsită de autoritatea, asemănătoare oarecum aceleia a sinodului ecumenic, şi aceasta o dă consensul Bisericii de pretutindeni Mărturisirile de credinţă au fost socotite totdeauna ca o dezvoltare şi o explicare, ca o formă mai explicită, a simbolului niceo-constantinopolitan.

Nevoia lor a fost constantă din momentul în care s'a observat că, după căderea omului în păcat şi din pricina ei, Cuvântul lui Dumnezeu se poate înţelege greşit. De altfel chiar simboalele de credinţă pot fi primite, în general, de oricare dintre confesiunile creştine, din pricina scurtimii lor; golurile lăsate de formulele lor generale, pot fi umplute cu erezii.

Aceasta este situaţia în Biserica ortodoxă din acest punct de vedere; ea este cu totul deosebită în celelalte confesiuni creştine.

3.2.3. Însemnătatea Mărturisirilor de credinţă în Teologia Ortodoxă

Problema însemnătăţii Mărturisirilor de credinţă, cu alte cuvinte a autorităţii lor dogmatice, a constituit un adevărat măr al discordiei pentru teologii ortodocşi. Soluţiile care i s'au dat sunt departe de a fi primite de toată lumea. Ele îşi au origini deosebite şi apa nu poate fi altfel decât izvorul ei... Iată în câteva cuvente principalele poziţii în această chestiune, ale teologilor ortodocşi şi, care, după noi, se pot reduce la două: una, cu năzuinţa constantă de a înălţa Mărturisirile, ajungând să le socotească nu numai izvoare simbolice, dar chiar părţi ale Tradiţiei dumnezeieşti, adică ale Descoperirii dumnezeieşti; alta, cu tendinţa de a le scădea autoritatea până la treapta de simple Catehisme, de folosinţă şi însemnătate limitată. Noi am arătat mai sus că ele sunt călăuze ale Dogmaticii, făcând parte din Tradiţia bisericească şi întemeindu-se pe ambele izvoare ale Descoperirii.

Concluzia care se poate trage din această expunere este simplă: Mărturisirile de credinţă nu fac parte din izvoarele Tradiţiei dumnezeieşti, cu aspect statornic, ci sunt un rezultat al marelui curent dinamic al acestei Tradiţii, având la temeliile lor Descoperirea

dumenezeiască. Ele sunt o faţă a Tradiţiei bisericeşti. De la dogmatistul Macarie ele poartă numele de călăuze pe anevoiosul urcuş al mântuirii. O călăuză este un însoţitor al unui drumeţ, care-l fereşte de primejdii, arătându-i calea cea bună şi povăţuindu-l pentru a ajunge la ţinta aleasă. O călăuză are un domeniu propriu şi adesea limitat; alta îi ia locul, îndrumând mai bine pe alte făgaşuri. Tot astfel, referindu-ne la cele două Mărturisiri oficiale ale Bisericii noastre, amintim că domeniul propriu al aceleia a lui Dositei este acela al raporturilor noastre doctrinare cu protestantismul; cea a Mitropolitului Petru Movilă este potrivită şi în faţa romano-catolicismului în stadiul epocii sale. Ea arată şi astăzi direcţiile în linii mari; în amănunte, însă, ea slăbeşte pasul. Noi probleme cer soluţii autoritative noi; vom pomeni numai două: a Pnevmatologiei, în general, şi a Mariologiei, (ca să nu mai pomenim de cea mai acută dintre toate: izvoarele Revelaţiei şi raportul dintre Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie) etc.

Purtătoare a peceţilor celor patru Patriarhate ale Răsăritului, din vremea apariţiei lor, ele sunt autoritatea necontestată, din punct de vedere ortodox, în chestiunile controversate între cele trei mari confesiuni creştine; dar autoritatea aceasta nu este una de simbol, ci una relativă, istorică şi telogică.

Dacă s'ar aduna un sinod ecumenic sau panortodox, ele n'ar obţine, fără rezerve, sufragiile teologilor ortodocşi de pretutindeni: acesta este rezultatul scurtei cercetări făcute de noi, aici, mai ales din punctul de vedere al formulării unora dintre articolele credinţei. În schimb ar primi cununa a trei veacuri de izbânzi în lupta pentru apărarea patrimoniului Ortodoxiei, a cărei pavăză neînfrântă au fost în faţa eterodocşilor.

Deschidem o paranteză pentru a răspunde unor obiecţiuni, pe care teologii eterodocşi au ridicat-o privitor la autoritatea Mărturisirilor în Biserica noastră. Ele au fost expuse pe larg de teologul romano-catolic Palmieri, în cartea sa principală despre învăţătura ortodoxă[509]. După ce face un rezumat al criticilor pe care înşişi teologii ortodocşi le aduc acestor Mărturisiri, ca să dovedească cum că nici una nu este lipsită de greşeli, că nici una nu întruneşte un consens unanim şi că nici uneia nu i se atribuie un caracter de simbol ecumenic, autorul aminteşte cauza: numai operele sinoadelor ecumenice sunt infailibile; în lipsa lor, Biserica este lipsită de un organ exterior, prin care să-şi exercite autoritatea ei. Deci, una din două: ori magisteriul bisericesc lipseşte, ori nu este socotit necesar... Un nou sinod ecumenic nu mai e cu putinţă, după însuşi Mitropolitul Filaret al Moscovei, care arată că cele două părţi ale Bisericii creştine nu se mai pot uni, deoarece le lipseşte lumina adevărului şi uleiul dragostei, din candelabrul apocaliptic[510]; de aceeaşi părere este şi P. Svetlov, care deplânge lipsa unui organ exterior, care să asigure unitatea de învăţătură[511]. Dar nu se poate concepe unitatea Bisericii fără aceea a credinţei, nici a credinţei fără regula infailibilă de credinţă, care la apuseni nu lipseşte, căci „Roma locuta, causa finita". Dimpotrivă, ea e resimţită adânc în Biserica ortodoxă şi în privinţa Mărturisirilor de credinţă, a căror

509 Aurelius Palmieri, *Theologia Dogmatica Orthodoxa*, t. I, „Prolegomena", (Florenţa, 1911), pp. 425-661, îndeosebi p. 549 sq.

510 Mitropolitul Filaret al Moscovei, *Revue Internationale de Théologie*, t. XI, 1903, pp. 350-352; apud Aurelius Palmieri, *op. cit.*, supra, p. 654.

511 P. Svetlov, *Staro-catoliceschii voprosi vego novomi fasis* (Chestiunea vechilor catolici în noua ei fază), în „Bogoslovschi Vestnic" (Vestitorul Ortodox), t. I, p. 302; apud *idem, ibidem.*

învăţătură sau diferă, sau nu e primită de noi, având ca autoritate teologică, nu una juridică[512].

La aceste obiecţiuni răspundem: 1. Mărturisirile de credinţă au o autoritate relativă, istorică şi teologică, în cadrul vechii Tradiţii bisericeşti, care se înnoieşte mereu. Ele fac parte din curentul dinamic al vieţii Duhului în Biserică şi ea nu încetează niciodată în Biserică. „Cărţile simbolice", opera sinoadelor ecumenice, infailibile, ca şi Biserica, ale cărei organe sunt. „Mărturisirile" au garanţia lipsei de greşeli din punctul de vedere al temeliei lor dumnezeieşti; nu o au în mod absolut pe a formulării lor teologice, care îmbracă haina timpului şi pecetea momentului istoric în care au văzut lumina. 2. În al doilea rând, în Biserica Ortodoxă, în lipsa unui sinod ecumenic sau panortodox, consensul Bisericii de pretutindeni este suficient: ori, Mărturisirile ortodoxe îl au pentru a le asigura lipsa de greşeli în ce priveşte temelia formulării lor. Însăşi „cărţile simbolice" romano-catolice se sprijină pe acest consens. De aceea „dilema" lui Palmieri e fără obiect. 3. Cât despre un sinod ecumenic sau pan-ortodox, ele sunt totdeauna posibile; iar această posibilitate – mărită astăzi de mijloacele moderne de locomoţie – e dătătoare de mari nădejdi din punct de vedere dogmatic. 4. În sfârşit, nu „juridicul" dă specificul religiei, ci libertatea în Duh: „Veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi!"

3.2.4. Încheiere

O mărturisire de credinţă ortodoxă este rodul mai multor factori neegali: al Providenţei, al Descoperirii lui Dumenzeu, al credinţei omului, al, trăirii şi gândirii lui şi în vederea creşterii credinţei, trăirii şi gândirii. Este, oarecum, faţa văzută a fiinţei de taină a Bisericii, al cărei specific îl descrie în duhul sobornicităţii. Ca atare ea ajută şi luminează, zugrăvind adevărul dumnezeiesc în toată frumuseţea şi puterea lui şi arătând astfel fiecărui credincios ce crede şi mărturiseşte întreaga comunitate, spre deosebire de alte confesiuni.

O Mărturisire este un termen, o ţintă la care ea năzuieşte în dezvoltarea firească a trăirii şi gândirii religioase; realizată, ea devine un far al viitorului – din punct de vedere religios. Mărturisirile de credinţă ortodoxă nu sunt parte a dumnezeieştii Tradiţii, deşi se sprijinesc pe ea, şi capitolul cel mai însemnat al Tradiţiei bisericeşti, care confinează cu cea dumnezeiască, întărită fiind de autoritatea celor patru Patriarhate răsăritene, din vremea lor. Nefiind nici opera unui sinod ecumenic, nici a unuia pan-ortodox, ele se bucură de acoperământul împătritei autorităţi a Patriarhatelor răsăritene şi ale consensului relativ al Bisericii de pretutindeni.

Nu sunt „izvoare", în sensul propriu, ale Teologiei Simbolice, acest rost avându-l Descoperirea dumnezeiască şi îndeosebi simbolul ecumenic niceo-constantinopolitan, modelul şi dreptarul lor neîntrecut, ale cărui dezvoltări năzuiesc să fie. De acea nu sunt nici „cărţi simbolice" în sensul apusean al cuvântului, ci „Mărturisiri", călăuze şi îndrumătoare cu autoritate. Aceasta, în ce priveşte Mărturisirile „principale". Cât despre cele „secundare", ele au valoarea şi autoritatea lor logică şi istorică.

(Dacă circulaţia unei cărţi este o dovadă vie a valorii ei, nici una dintre cărţile religioase din Răsăritul ortodox nu se poate compara pe acest plan cu Mărturisirea Ortodoxă. Prestigiul ei a fost nelimitat şi, în afară de Biblie, nici o carte nu s'a bucurat

512 *Ibidem*, pp. 654-655.

de atâta răspândire, în Țările Române, în ultimele trei veacuri, nici o carte de învățătură nu s'a tipărit în atâtea limbi ca aceasta, prin ea făcându-se cunoscută străinilor credința ortodoxă)[513] .

Însemnătatea şi rolul pe care l-au avut în cele din urmă trei veacuri a îndreptățit într'o oarecare măsură, pe unii teologi ortodocşi să vorbească în chip hiperbolic despre ele, ajungând să le atribuie valoare şi autoritate de simbol, sau parte a Revelației dumnezeieşti, intenție pe care n'au avut-o nici autorii şi nici cei patru Patriarhi care le-au aprobat. Aceste exagerări au provocat, în mod firesc, exagerări în sens contrariu din partea unor teologi, care le-au coborât până a le socoti drept simple Catehisme dacă nu cărți „croite din stofă romano-catolică".

Adevărul e la mijloc, precum am năzuit să arătăm.

Vremea, care prăbuşeşte şi naşte lumi, va ridica noi şi noi probleme pentru Teologia creştină. Vor apare şi noi cărți de învățătură, care să le facă față. Dar cele vechi nu-şi vor pierde din însemnătatea lor. Dimpotrivă, cele trei veacuri de slujire şi de strajă a dreptei credințe, le vor fi creat nimbul unor călăuze „majore", încercate şi dătătoare de încredere desăvârşită şi de multă nădejde pe calea fericită spre cele veşnice.

De la această înălțime unică de slujire de peste trei veacuri, ele vor simboliza totdeauna sensul memorabilelor cuvinte rostite de un conducător al Bisericii, în timpul celui de al treilea sinod ecumenic – şi pe care una dintre Mărturisiri le aminteşte ca pe o deviză a Ortodoxiei: „Desinat novitas incessere vetustatem"[514] .

3.3. Cărțile simbolice romano-catolice

3.3.1. De ce vorbim despre „Cărți simbolice" la Romano-catolici?

Am arătat că în Biserica ortodoxă nu se poate vorbi de „cărți simbolice" decât în sensul limitat de izvoare ale Teologiei Dogmatice comparate sau Simbolică, şi nu cu înțelesul de opere cu valoare de simbol de credință. În concepția romano-catolică, dimpotrivă, există adevărate „cărți simbolice" şi ele se înmulțesc mereu, datorită infailibilității papale.

După Teologia romano-catolică, „Mărturisirile de credință" au o autoritate egală cu aceea a simboalelor ecumenice, investite fiind cu această autoritate de papa. Într'adevăr, toate decretele emise de căpetenia Bisericii romano-catolice, ca enciclice, bule, constituții apostolice sau definiții de credință etc., – cea mai recentă dintre ele datând din 1 noiembrie 1950, (Constitutio Apostolica, qua fidei dogma definitur Dei param Virginem Mariam fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam) –, sunt socotite ca împlinind rol de al doilea izvor al Descoperirii dumnezeieşti, adică Tradiție dumnezeiască. Ca atare, sunt cărți simbolice, de drept şi de fapt. Mai mult,

513 Vezi *Precuvântarea* şi *Introducerea la ediția festivă a „Mărturisirii Ortodoxe"*, publicată de Mitropolitul Tit Simedrea, Prof. Pr. N.M.Popescu şi Diac. Gh. Moisescu.

514 Pentru acest capitol vezi Prof. N. Chițescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari Confesiuni creştine*, în rev. „Ortodoxia", anul VII, nr. 4 (octombrie-decembrie, 1955), pp. 483-512.

sinodul de la Trident este „ecumenic" prin excelenţă; canoanele şi decretele lui doctrinale formează principala carte simbolică romano-catolică. Toate acestea îşi primesc autoritatea lor de la faptul că sunt emise sau aprobate de papa. Într'adevăr, din evul mediu până azi, romano-catolicii învaţă că autoritatea suveranului pontif este superioară sinoadelor ecumenice. Sentinţele date de „urmaşul Sfântului Petru" şi „vicarul lui Iisus Hrisos" pe pământ, nu pot fi supuse autorităţii unui sinod ecumenic[515]. Aceasta, din punct de vedere jurisdicţional. Iar când suveranul pontif proclamă „ex cathedra" o învăţătură, el nu poate greşi. Sinodul de la Vatican a expus limpede amândouă aceste pretenţii ale papalităţii. Astfel, despre dreptul jurisdicţional suprem, el proclamă: „... Greşesc cei ce afirmă că e îngăduit să apelezi de la judecata pontifilor romani, la un sinod ecumenic, ca la o autoritate superioară pontifului roman". Iar în privinţa infailibilităţii, acelaşi sinod defineşte următoarea învăţătură: „Învăţăm şi definim că este o dogmă descoperită dumnezeieşte aceasta: că pontiful roman, când vorbeşte „ex cathedra", aşadar când săvârşeşte slujba de păstor şi învăţător al tuturor creştinilor şi defineşte, cu suprema sa autoritate apostolică, învăţătura privitoare la credinţă şi morală, care trebuie ţinută de întreaga Biserică, prin asistenţa dumnezeiască, făgăduită lui în Sfântul Petru, îndeplineşte aceasta cu acea infailibilitate, cu care dumnezeiescul Răscumpărător a voit ca Biserica Sa să fie înzestrată, când defineşte învăţătura privitoare la credinţă sau morală; de aceea definiţiile de acest fel ale pontifului roman sunt ireformabile prin ele însele, nu prin consensul Bisericii. Iar dacă cineva contrazice această definiţie a noastră, – ceea ce depărtează de la Dumnezeu –, să fie anatema".[516]

În perspectiva acestui „summum jus", orice decrete, bule, definiţii de credinţă etc., emise sau aprobate de papa, au valoare de Tradiţie dumnezeiască, deci fac parte din Descoperirea dumnezeiască însăşi şi ca atare sunt „izvoare simbolice", prin deducţie cel puţin. Caracterul simbolic al definiţiilor pontificale îl arată lămurit chiar titlul unor publicaţii romano-catolice ca „De pontificorum libris symbolicis", din „Bibliotheca Symbolicae et catecheticae itemque liturgicae" a lui Koechler, sau „Libri Symbolici Ecclesiae romano-catholicae" de Steitwolf şi Klener, toate din veacul trecut[517].

Pe de altă parte, în romano-catolicism „izvoarele simbolice" în sens larg, care adică precizează comparaţii doctrinale, sunt multe şi variate. Le găsim şi în „deciziile" sinoadelor ecumenice, şi în „bulele Papale" şi în Catehisme ca *Mărturisirea de credinţă Tridentină* etc., şi chiar în cărţi de slujbă ca acele *Missale romanum, Rituale romanum, Breviarium romanum*... Însă izvoare ale hotărârilor doctrinare ale Bisericii sunt în sens strict simboalele credinţei şi colecţiile definiţiilor dogmatice ale Bisericii. Definiţiile dogmatice ale Bisericii se dau de regulă de către sinoade, în chip obligatoriu aprobate de papa, sau sunt „sententiae ex cathedra". Ele iau diferite forme: constituţii, decrete, capitole, bule, canoane etc. Dar forma trebuie să arate că s'a dat o definiţie privind credinţa (dogma catholicum, dogma fidei, doctrina de fide tenenda, doctrina revelata, doctrina in sacra Scriptura contenda etc.). Dintre toate aceste formule, cele mai limpezi sunt canoanele. Toate fac parte din Tradiţia dumnezeiască, alături de Simboalele

515 H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*..., ed. 21-23 (Freiburg im Breisgau, 1937), nr. 1830, p. 505.

516 *Ibidem*, nr. 1839, 1840, p. 508.

517 Citat după Prof. Dimitrie Balanos, Σύμβολα καὶ συμβολικὰ βιβλία, (Atena, 1919), p. 13.

ecumenice şi uneori sunt socotite ca fiind mai însemnate decât ele. Ele sunt cuprinse, ca atare, în al doilea aspect al principiului obiectiv al Descoperirii dumnezeieşti[518].

În cele ce urmează vom aminti nu numai izvoarele hotărârilor doctrinare ale Bisericii romano-catolice, ci totodată şi „izvoarele simbolice", în care sunt cuprinse şi aceste hotărâri.

3.3.2. „Izvoarele simbolice" în romano-catolicism şi istoricul lor

În afară de cele şapte sinoade ecumenice şi de cele trei simboale de credinţă pe care le preţuieşte şi Biserica noastră, cea romano-catolică mai socoteşte drept normative hotărârile altor 12 sau 14 sinoade, ţinute în Apus, pe care le-a declarat „ecumenice"; de asemenea mai socoteşte izvoare simbolice, pe lângă bulele papale, unele catehisme oficiale stau oficializate şi 3 cărţi principale de ritual[519]. Le amintim pe rând:

I. Sinoadele: Dintre acestea, cele mai însemnate sunt două: cel din Trident şi cel de la Vatican; însemnătatea lor o depăşeşte chiar şi pe aceea a sinoadelor ecumenice.

a) Sinodul de la Trident, convocat pentru a lua hotărâri care să combată Reforma, în cadrul contra-reformei, a ţinut 25 de sesiuni în intervalul de la 13 decembrie 1545 până la 4 decembrie 1563, adică în 18 ani, cu mari întreruperi. Atunci s'au dat „decreta", adică hotărâri în care se expune învăţătura romano-catolică şi „caenones", osândindu-se greşelile protestanţilor; ele sunt de cea mai mare însemnătate pentru învăţătura romano-catolică. Iată principalele decrete ale şedinţei în care s'au formulat învăţăturile centrale ale romano-catolicismului faţă de ale protestantismului:

În a IV-a şedinţă: Decretum de canonicis Scripturis; decretum de editione et de usu librorum; a V-a: Decretum de peccato originali; în a VII-a: Decretum de sacramentis (de sacramentis, de baptismo, de confirmatione); în a XIII-a: Decretum de sanctissimo Eucharistiae sacramento, cu canoane; în a XIV-a: Doctrina de sanctissimae poenitentiae et extremae Unctionis sacramento (decreta et canones); în a XXI-a: Doctrina de communione sub uttraque stpecie et parvulorum (decreta et canones); în a XXII-a: Doctrina de sacrificio missae (decreta et canones); Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae; în a XXIII-a: Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis, ad condemnaendos errores nostri temporis (decreta et canones); în a XXIV-a: Doctrina de sacramento matrimonii (decreta et canones); în a XXV-a: Decretum de purgatori, de invocatione et veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus; decretum de indulgentiis.

b) Sinodul din Vatican (1870). Infailibilitatea papală e o dogmă urmărită fără încetare de curia romană. Dogma „Imaculatei concepţii", pe care papa Piu al IX-lea a proclamat-o în 1854 prin bula „Innefabilis Deus" a fost oarecum o „recunoaştere de teren": papa o proclamă fără sinod şi fără prealabile consultări, iar lumea romano-catolică se supuse „fără murmur şi fără şovăială". Se putea trece la ceea ce constituie punctul de sosire al unui întreg sistem monarhic absolut în conducere şi al unei decăderi

---

518 Vezi Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, tradusă de abatele Marcel Gautier, ed. a III-a, (Mulhouse, 1938), pp. 59-60.

519 Toată partea aceasta este rezumată după Pr. Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique*, cit. supra, pp. 118-126; cf. Hr. Andrutsos, *Simbolica*, tradusă de Prof. univ. Iustin Moisescu, cit. supra, pp. 40-47.

continue a sistemului de gândire creştin: atât din punctul de vedere doctrinal, cât şi din punctul de vedere „al evidenţei istorice şi umane".

La 29 iunie 1869, papa convocă în chip solemn un sinod universal al lumii catolice; el avea să se pronunţe asupra gravei chestiuni a infailibilităţii papale, care avea să dea unui singur om prerogativele unicului Dumnezeu! Împotriva acestei impietăţi luciferice au protestat profesorii Ewald din Göttingen şi Döllinger din München, prinţul von Hohenlohe, primul ministru al Bavariei şi cancelar al imperiului, ca şi alte personalităţi de seamă ale lumii catolice, preconizându-se chiar represalii pentru cazul când proiectul devenea o realitate. Sinodul se adună la 2 decembrie al aceluiaşi an. Între cei 750 de episcopi se găseau 530 europeni, 150 americani, 83 asiatici, africani etc.

S'a proclamat, mai întâi acea „Constitutio dogmatica de fide catholica", tratând despre Biserică, cult, discplină etc.

Patru sute de episcopi cerură, în luna ianuarie, 1870, să se înceapă discuţiile asupra infailibilităţii şi 137 personalităţi în frunte cu Döllinger, Heffele, Ketteler şi alţii cerură să nu se săvârşească sacrilegiul. Heffele aminti cazul papei Honoriu IV, osândit ca monotelit, de sinodul VI ecumenic. Se formă o partidă de compromis, care, ţinând seamă de agitaţia produsă în lume de necreştineasca pretenţie a papei, cerea amânarea. Totul fu în zadar. La 10 mai se votă „Constitutio dogmatica prima", care constă în următoarele 4 capitole, cuprinzând dogma infailibilităţii: 1. De apostolici primatus in beato Petro institutione. 2. De perpetuitate primatus beati Petri in romanis pontificis. 3. De vi et ratione primatus romani pontificis. 4. De romani pontificis infalibili magisterio.

Voturile se împărţiră astfel: 451 pentru, 88 contra şi 62 pentru amânarea chestiunii. Keteller, arhiepiscopul Maienţei, Stross-Meyer, arhiepiscopul Bosniei şi Herţegovinei, primatul Ungariei, ca şi alţi patru episcopi se duseră la papă, ca delegaţi ai opoziţiei, ca să-l roage să ferească Biserica de o nouă ruptură, renunţând la infailibilitate. Ca urmare a rugăminţilor lor, papa se arătă dispus să renunţe la ea, dar reveni fără întârziere asupra acestei hotărâri. Minoritatea episcopilor părăsi Roma, după ce au ţinut o şedinţă secretă. La 18 iulie 1870, votul a fost început din nou. Împotrivă, au votat numai doi episcopi (un italian şi un american), dar şi ei s'au supus, în urmă. Ceilalţi, în număr de 533 s'au pronunţat în unanimitate „pentru"[520].

În felul acesta, autoritatea supremă, infailibilă, nu mai e Biserica, în totalitatea ei, ci papa. El nu o deţine, „e consensu Ecclesiae", ci „proprio motu". Prelungirea reală a lui Hristos pe pământ este el, iar nu „Trupul Tainic al Domnului"; el nu mai e în Biserică, ci deasupra ei. Episcopii protestatari, cu Döllinger şi Friedrich, au întemeiat o nouă comunitate, numită „Vechii catolici", cu oarecare schimbări în cult şi în doctrină; aceasta a fost urmarea protestului împotriva acestei infailibilităţi.

II. Bulele papale sunt nişte decrete ale papilor, date în împrejurări deosebite, în chip solemn. Nu se specifică anume care dintre ele sunt proclamate „ex cathedra", adică reprezintă învăţătură infailibilă – deşi, de drept, toate au acest privilegiu.

Cele mai însemnate, în privinţa cuprinsului lor, sunt următoarele:

a) Bula „Unam Sanctam" a lui Bonifaciu VIII (1302) care arată că papa deţine şi puterea lumească şi puterea duhovnicească, superioară celei dintâi.

---

520 I. Mihălcescu, *La Théolgie Symbolique..*, Bucureşti, 1932, p. 121.

b) Bula „Exurge Domine" a lui Leon X (1520) osândeşte erorile lui Luther în număr de 41.

c) Constitutio „Unigentis Dei Filius" a lui Clement IX (1713) osândeşte 101 propoziţuni ale jansenistului Paschasius Quesnel.

d) Bula „Ineffabilis Deus" a lui Piu IX (1854) proclamă dogma imaculatei concepţii.

e) Enciclica „Quanta cura", cu „Syllabus errorum" în care Piu IX (1864) osândeşte 80 de propoziţiuni moderniste în Biserică şi în lumea laică.

Amintim aici din nou numele autoritative în ce priveşte studiile: „Summa totius Theologiae", decretată ca normativă de Leon XIII, la 4 august 1879 (a lui Toma de Aquino, doctorul suprem), în ce priveşte Filozofia şi Dogmatica; iar „Disputationes" de Bellarmin şi „Praelectiones theologicae, quasi in collegio romano habebat", de Perrone, (8 volume, 1838, din care a apărut un rezumat în 36 ediţii până în 1881), sunt socotite ca opere de interpretare fidelă a Tomismului. Apoi Alfonso de Liguor, proclamat doctor în 1871, este normativ în Morală, cu a sa *Theologia moralis*, apărută în 1775.

III. Catehismele oficiale sau oficializate ale Bisericii romano-catolice:

a) Cel dintâi catehism romano-catolic, cu care se răspundea celor două catehisme ale lui Luther, e acela al iezuitului Petru Canisius (1554), beatificat de romano-catolici, care are întreita împărţire, după cele 3 virtuţi teologice şi care, după unii romano-catolici, ar fi înrâurit „Mărturisirea Ortodoxă" a lui Petru Movilă. (Un studiu comparat, aprofundat, arată netemeinicia acestei afirmaţii, deşi nu e exclus ca Petru Movilă, care avea studii apusene, să-l fi cunoscut). Acest catehism s'a bucurat totdeauna de o mare autoritate în romano-catolicism.

b) În timpul sinodului tridentin, după mai multe încercări, papa Piu IV însărcină cu compunerea unui catehism pe Leonard Marino, mitropolit de Lanciano, Egidio Foscarari, episcop de Modena, şi Francesco Furciro, dominican portughez; apoi trei cardinali şi pe renumitul filolog Paulus Manutius, pentru stil şi gramatică. La un an după apariţie (în decembrie 1554), fu supus unei revizii şi apoi papa Piu V, teolog augustinian, îl refăcu şi îl publică în 1556 sub titlul de *Catechismus ex decreto concilii tridentini ad prochos*. Are patru părţi: Partea I se ocupă cu Simbolul apostolic, iar a II-a cu Tainele; a III-a tratează despre Decalog, iar a IV-a despre rugăciune în general şi despre „Tatăl nostru". Multe dintre învăţăturile sale nu se acordă cu ale sinodului tridentin, deşi îi poartă numele; iar din pricina influenţei dominicane, iezuiţii l-au declarat „scriere particulară", ba chiar „eretic". E, însă, unul dintre cele mai bune catehisme creştine şi este încă foarte răspândit în Biserica romano-catolică.

c) *Professio fidei tridentinae.* În şedinţa din 1563, 11 noiembrie, sinodul din Trident hotărâse ca toţi funcţionarii, profesorii şi preoţii Bisericii să depună un jurământ de fidelitate faţă de papă sau faţă de învăţătura oficială, în fiecare an. Pentru aceasta, papa Pius al IV-lea a formulat un astfel de jurământ intitulat apoi „Professio fidei tridentinae". El are 15 puncte. Primele două cuprind Simbolul niceo-constantinopolitan; de la 3-14, învăţături împotriva protestantis-mului; punctul 15 e rezervat formulei de credinţă faţă de papă.

IV. Cărţi de ritual, socotite în Biserica romano-catolică izvoare simbolice, sunt:

a) *Missale romanum,* care cuprind rânduiala slujbei. Formulat de Grigore I, el a luat forma definitivă după sinodul de la Trident, când Piu V îl supuse revizuirii. Piu IX a introdus în el prescripţii privitoare la sărbătoarea Imaculatei concepţii.

b) *Rituale romanum,* care cuprinde slujba Tainelor şi în general a tuturor serviciilor prestate de preoţi; el ar corespunde Evhologhiului Bisericii Ortodoxe a Răsăritului. Datează tot de la sinodul din Trident şi e datorit lui Paul V, care a hotărât revizuirea şi publicarea celor în uz, unificate. (Rânduiala slujbei episcopului e dată de „Pontificale romanum", publicat în 1596 de Clement VIII, şi de „Ceremoniale Episcoporum", 1600, corespunzător Arhieraticonului nostru).

c) *Breviarum romanum* e o colecţie de psalmi, imne, rugăciuni, predici, pericope din Sfinţii Părinţi etc., rânduite după zilele săptămânii şi sărbători. El trebuie citit zilnic, la ora respectivă, de călugări şi de preoţi. S'a atribuit compunerea lui Fericitului Ieronim. Se ştie, însă, că a fost constituit de Grigore VII, în 1074, şi refăcut de mai multe ori; mai ales Piu V, în 1568, s'a ocupat de el. E una dintre cărţile cele mai răspândite şi mai cu influenţă ale romano-catolicismului.

3.3.3. Însemnătatea cărţilor simbolice romano-catolice

Însemnătatea cărţilor simbolice romano-catolice este foarte mare, ele făcând parte din Tradiţia dumnezeiască. Cărţile simbolice romano-catolice pun, prin urmare, în aceeaşi categorie simboalele baptismale din epoca ecumenicităţii Bisericii, ca simbolul „apostolic" (a cărui autenticitate, „in nuce", o recunosc), cu cărţile simbolice, formulate împotriva noilor doctrine eretice (ca Mărturisirea Tridentină, Vaticană, împotriva modernismului), cu Mărturisirea la întoarcerea de la o erezie sau schismă (Mărturisirea lui Mihail Paleologul sau decretul „pro Armenis" etc). Ele sunt numeroase, dar pot fi împărţite în două clase: „simboale" care îmbrăţişează întreaga credinţă dogmatică, şi „decrete dogmatice", expunând unele puncte particulare ale acestei credinţe. Catehismul roman (1566), Syllabus (1864) şi enciclica „Pascendi" (1907) nu sunt considerate cărţi simbolice în sens propriu. Precizăm că dintre ele sunt socotite drept cele mai însemnate, canoanele şi definiţiile sinodului tridentin, prin care a căpătat consistenţă contrareforma romano-catolică.

Teologii romano-catolici le acordă o însemnătate excepţională şi fac din autoritatea cărţilor lor simbolice unul din motivele lor majore de mândrie, faţă de situaţia din celelalte confesiuni creştine. În această privinţă Suarez a scris: „Este cu neputinţă să fie păstrată în această Biserică unitatea de credinţă, dacă nu există în ea un dreptar infailibil, pe care să fie obligate să-l urmeze toate membrele acestei Biserici. De aceea, un asemenea dreptar este necesar şi deci nu poate să lipsească în Biserică. Dacă ar lipsi acest dreptar, ar fi necesar ca să fie primită judecata fiecărui ins şi părerea lui, ca dreptar, pentru deosebirea adevăratei credinţe de cea falsă; dar, desigur, întrucât poporul credincios de jos (vulgaris populus) şi credincioşii neînvăţaţi nu pot să deosebească aceasta prin judecata lor, e nevoie... etc.".

Formularea adevăratei învăţături, în Biserica Romano-Catolică, o asigură însă magisteriul extraordinar (sinodul ecumenic) şi cel ordinar (episcopii în diocezele lor), papa, mai ales. Pentru ca să existe adevărate „cărţi simbolice", e nevoie de

primatul şi de infailibilitatea papală, care le asigură autoritatea doctrinală. Primatul asigură unitatea externă, iar infailibilitatea, pe cea internă.

În acest sistem juridico-exterior, Mărturisirile de credinţă au căpătat rol de „lex", după care este „judecată" dreapta credinţă a creştinilor. „Puterea de a învăţa e, în esenţa ei, puterea jurisdicţională", scrie un reputat teolog romano-catolic.

În Biserica Ortodoxă, Mărturisirile au un rol mai interiorizat, mai propriu spiritului creştin; ele sunt călăuzitoare, îndrumătoare, pornite din sufletul teologilor cu îndemnul şi binecuvântarea ierarhilor: „O arătăm, – scrie patriarhul Partenie al Constantinopolului, în 1643, despre Mărturisirea Ortodoxă –, a fi în totul binecinstitoare şi ortodoxă şi pe tot creştinul din Biserica de Răsărit îl sfătuim să o citească şi să nu o lepede".

Sunt primite nu în virtutea unui decret infailibil al suveranului pontif, ci în consensul Bisericii şi cu convingerea că ele ajută pe calea mântuirii, pe care o găsesc împreună, ierarhie şi mireni. Nu juridicul şi exteriorul e predominant aici, ci acel „vinculum caritatis", în libertatea de fii ai lui Dumnezeu şi fraţi între noi, care transmit Descoperirea, darurile şi harurile, nu de la ei, ci fiindcă le-au primit de sus, de la Părintele luminilor...[521].

3.4. Cărţile simbolice protestante; valoarea lor în protestantism

3.4.1. Preţuirea Cărţilor simbolice în Protestantism

În Teologia protestantă, situaţia este contradictorie şi curioasă: revoltaţi împotriva oricărei autorităţi religioase, protestanţii au fost siliţi de împrejurări să impună comunităţilor lor unele Mărturisiri de credinţă cu autoritate; luptând împotriva oricărei Tradiţii, ei au trebuit să-şi constituie una, proclamând cărţile lor simbolice identice, ca învăţătură, cu Cuvântul lui Dumnezeu. Au fixat învăţătura lor în canoane sinodale şi în Mărturisiri de credinţă. Dar au trebuit să proclame, în acelaşi timp, pentru fiecare credincios, libertatea de copil al lui Dumnezeu, ca şi identitatea credinţei cu viaţa, pentru care înţelenirea în stări fixe este moarte.

Protestanţii înşişi scot în relief importanţa Mărturisirilor de credinţă din două puncte de vedere: din punctul de vedere psihologic şi din cel istoric; teologii de nuanţă mai ortodox-protestantă accentuează mai ales însemnătatea lor psihologică, pe când cei din curentul liberal accentuează exclusiv pe cea istorică. Cei dintâi arată că formularea unei doctrine este o necesitate adânc simţită de orice credincios pentru sine însuşi; dar ea se impune şi din nevoia de a se apăra împotriva ereziilor, care alterează Cuvântul lui Dumnezeu. Sinoadele calviniste ca acelea de la Dordrecht (1618) şi Amsterdam (1690), vorbesc despre o hotărâre pe care sunt datori s'o ia, despre o judecată irevocabilă a lor, despre o interpretare inefabilă a Scripturii, pe care o dau şi

[521] Pentru toată această prelegere vezi Prof. N. Chiţescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credinţă în cele trei mari Confesiuni creştine*, citat supra, în rev. „Ortodoxia", anul VII, nr. 4, oct.-dec. 1955, pp. 483-512.

despre o supunere absolută care li se datoreşte. Ideea de preoţie universală cade în umbră în faţa nevoii unei cenzuri a scrierilor şi a predicilor şi excomunicarea devine de rigoare în faţa torentului de erezii izvorât din principiul liberei cercetări a Biblei.

Începuturile protestantismului sunt legate, de altfel, de o Mărturisire de credinţă: cea Augustană. Principiul luteran, individualist, al liberului examen al Bibliei, este astfel pus la grea încercare. Însemnătatea confesiunii Augustane avea să crească necontenit cu timpul, iar paralel cu ea avea să descrească aceea a simboalelor ecumenice. La început ele au fost în mare cinste, ca monumente ale Bisericii vechi, la a cărei puritate de credinţă năzuia protestantismul; cu vremea ele au rămas simple „Kinderglauben", mărturii ale epocii primare, neevoluate, a Bisericii.

În schimb Mărturisirea Augustană devine simbolul prin excelenţă al protestantismului. Este numită „Symbolum Germanicum" şi este socotită „wie ein Spruch eines Concilio" (ca decret al unui sinod ecumenic). Atâta însemnătate a avut în Biserica luterană primară, încât nu numai că era socotită drept cea dintâi carte care trebuie tâlcuită credincioşilor, ci doctorii din Wittenberg, ca şi cei ce luau acele „testimonia publica", cereau mărturisirea ei şi a celor trei simboale ecumenice... Şi, deşi au căpătat cu încetul calitatea de cărţi simbolice şi alte cărţi, bunăoară: cele două catehisme ale lui Luther, Formula Concordiei, Apologia, Articolele Smalkaldice şi altele, fiind adunate într'un volum sub titlul *Ecclesiae libri symbolici* (1730), totuşi numai *Confessio Augustana* a rămas cartea simbolică de temelie („Grundbekenntnis") a protestantismului, iar celelalte au fost socotite ca „dezvoltări şi tâlcuiri ale ei"[522].

Nevoia de a menţine unitatea de credinţă a silit pe Calvin să instaureze un regim autoritar, de la început; iar evoluţia istorică a Reformei, cu necesităţile ei apologetice – mai ales cerute de polemica anticatolică şi împotriva lui Bossuet îndeosebi –, a silit-o să dea dintru început acelaşi caracter şi aceeaşi însemnătate Mărturisirilor şi Catehismelor ei oficiale, de „cărţi simbolice", ca şi luteranii.

Este de la sine înţeles că protestanţii liberali şi de toate nuanţele scot în relief exclusiv necesitatea şi caracterul lor istoric. De aceea ei nu le socotesc obligatorii, acest lucru desfiinţând, după ei, principiul libertăţii de conştiinţă care stă la temelia protestantismului.

Un protestant contemporan rezumă astfel atitudinea protestantismului liberal: – „Să nu ne atingem de Mărturisirile de credinţă? – Nu, nu mai mult cea din 1936 decât cea din 1872, decât cea din 1559, decât cea de la Niceea, decât Simbolul Apostolilor însuşi, nici una nu e de neatins, pentru că sunt lucrarea oamenilor, care când zic „cred", se simt obligaţi să adauge îndată: Doamne, ajută necredinţei mele. De aceea, atâta vreme cât vom avea în noi părticele din vechiul aluat de necredinţă şi ignoranţă, pe care le-a pus acolo păcatul, faptele noastre vor fi nedesăvârşite şi caduce. Astăzi vedem confuz, vorbim bâlbâindu-ne. Dar va veni o zi, în care, datorită progresului nostru în cunoaşterea şi iubirea lui Hristos şi mai ales prin harul îndurător al lui Dumnezeu, vom vedea faţă către faţă, vom vorbi în graiul adevărului total. Atunci şi numai atunci, Mărturisirile noastre vor fi cu adevărat de neatins"[523].

---

522 Vezi F. Loofs, *Simbolik, oder Christliche Confessionskunde*, (Tübingen şi Leipzig, 1902), I. pp. 62-63; cf. şi Chr.-Luthard, *Compendium der Dogmatik*, ed. X, (Leipzig, 1900), p. 31.

523 A. Sibleyras, *L'intangibilite des Confessions de foi*, în rev. „Le Christianisme au XX-e siecle; Journal des Eglises Reformées Evangéliques de France", anul al LXXVII-lea, nr. 24, 16 iunie 1938, p. 253.

3.4.2. Locul lor în Protestantismul clasic

Protestanţii pun „cărţile simbolice" exact pe acelaşi plan cu simboalele ecumenice. Mulert, autorul contemporan al unuia dintre cele mai importante tratate de Simbolică protestantă, stabileşte următoarea paralelă între cărţile simbolice şi vechile simboale ale Bisericii[524]: „Scrierile simbolice din vremea Reformei stau mai aproape de noi ca timp decât cele vechi, bisericeşti; tind însă mai mult spre individual, sunt mai teologice, pe când cele vechi bisericeşti sunt mai simple, mai religioase". Apoi el constată că cercurile mai largi ale protestantismului german cunosc numai Catehismul cel mic al lui Luther şi simbolul apostolic.

Luther a menţinut unica autoritate a Sfintei Scripturi şi a tăgăduit, principial, Bisericii dreptul de a formula o învăţătură în afară de Biblie. În timpul diatei de la Augsburg el stabileşte următoarele teze[525], privitoare la Mărturisirile de credinţă: 1. „Biserica creştină nu are puterea de a emite vreun articol de credinţă, nici n'o va face vreodată... 3. Toate articolele de credinţă sunt stabilite în chip satisfăcător în Sfânta Scriptură, aşa încât nu trebuie să mai facem altele...". 7. Dreptul de a judeca ce e descoperit sau nu, este dat fiecăruia şi tuturor creştinilor şi nu numai ierarhiei, în virtutea preoţiei universale: „Hristos a luat de la episcopi, de la învăţaţi şi de la sinoade dreptul şi puterea de a judeca în ale învăţăturii şi o dă fiecărui creştin şi tuturor laolaltă (Ioan 10, 27; 10, 5; 10, 8)... Aici vezi limpede al cui este dreptul de a judeca învăţătura. Episcop, papă, învăţat şi fiecare are dreptul de a învăţa. Căci oaia trebuie să judece dacă aceştia învaţă cu vocea lui Hristos, sau cu o voce străină..."[526]. Sinoadele ecumenice n'au dreptul să definească articole de credinţă. Nici n'au făcut-o, aşa cum se poate constata, scrie Luther, din cele ce au stabilit principalele patru sinoade ecumenice: „Avem cele patru sinoade principale şi cauzele pentru care s'au ţinut... Dar în ele nu s'a stabilit nici un nou articol de credinţă. Căci articole ca acestea sunt stabilite cu mult mai bogat şi mai cu putere şi în Evanghelia Sf. Ioan, chiar dacă ceilalţi Evanghelişti şi Sf. Pavel, Sf. Petru n'ar fi scris nimic... Avem deci numai aceste patru sinoade principale (pe care, după episcopii de la Roma, trebuie să le ţinem egale cu cele patru Evanghelii...)"[527].

În această perspectivă se înţelege că scrierile sale şi Mărturisirile de credinţă, începând cu Augustana, sunt pe acelaşi plan cu cele vechi; sunt veritabile „izvoare" sau „cărţi simbolice", expunând cuprinsul Revelaţiei.

Melanchton arată de asemenea că adevăratul şi unicul judecător este Sfânta Scriptură şi Mărturisirea Bisericii nu este decât ceva care se adaugă, ceva care prisoseşte, oarecum: „Cuvântul lui Dumnezeu Însuşi este judecătorul şi se adaugă mărturisirea Bisericii... Aşa ne formulăm noi părerea în problema botezului copiilor. Noi avem mărturii publice în Scriptură, care proclamă că în afară de Biserică nu există mântuire; cu aceasta introducem pe copii în Biserică. Astfel, suntem noi sprijiniţi de mărturiile

524 Hermann Mulert, *Konfessionskunde*, (Giessen, 1927), col. „Töpelmann", nr. 5, p. 440.

525 Luther, *Thesen zur Zeit des Augsburg Reichtags*, Juli 1530; în col. „Weimarer Ausgabe", XXX, II, 424 sq.; apud Emmanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik...*, (Berlin şi Leipzig, 1937), p. 10.

526 *Idem, Das eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe...*, 1532, în „Weimarer Ausgabe", XI, 409; *ibidem*, p. 11.

527 *Idem, Von den Konziliis und Kirche*, 1939, în „Weimarer Ausgabe", L, 605, sq; *ibidem*, p. 12.

primei Biserici. Aşa este Cuvântul lui Dumnezeu Judecător şi se adaugă mărturisirea antichităţii pure (purae antiquitatis Confessio")[528].

Calvin demonstrează pe larg[529] că adevărata religie „urmăreşte să fie învăţat şi înflăcărat în Biserica celor credincioşi Cuvântul lui Dumnezeu curat şi să se înlăture toate decretele oamenilor, de orice fel ar fi, pentru ca să fie ţinute numai poruncile lui Dumnezeu". Dar „tiranii spirituali" vor ca „autoritatea Bisericii să facă noi articole de credinţă..., ca ea să fie asemenea aceleia a Sfintei Scripturi"; ei nu socotesc creştin pe cel care nu ţine „toate rânduielile Bisericii, atât afirmative, cât şi negative, printr'o credinţă explicită sau implicită şi altele asemănătoare...". Autoritatea sinoadelor ecumenice însăşi e ruinată de contradicţiile lor; unul osândeşte icoanele, altul restabileşte cultul lor... Cu acestea, Calvin zice că nu vrea să le micşoreze autoritatea, ci vrea numai să rămână stabilit că nici un sinod, păstor, episcop sau vreo Biserică „nu trebuie să ne împiedice ca... să examinăm toate ale minţilor omeneşti, ca să le probăm dacă sunt de la Dumnezeu".

Şi totuşi, încă din timpul lui Luther şi al lui Calvin au luat naştere primele „cărţi simbolice" – începând din 1530. Din protestantism au împrumutat şi termenul şi obiectul romano-catolicii, apoi el s'a extins şi asupra Mărturisirilor răsăritene, prin această filieră apuseană.

Luther şi discipolii săi au fost obligaţi să prezinte o Mărturisire de credinţă la dieta de la Augsburg; năzuinţa lor a fost ca în aceste Mărturisiri să se facă mai explicit Cuvântul lui Dumnezeu, în lumina experienţei lor creştine şi a devierilor romano-catolicismului, în forma contemporană lor. Cuvântul lui Dumnezeu trebuia să răsune „mai tare şi mai curat", după expresia unui protestant de azi. Grija primilor protestanţi era să nu se piardă nimic din Descoperirea dată de Dumnezeu Bisericii; ea se reflectează în *Augustana*, în *Apologia* ei şi în *Articolele Smalkaldice*. *Fomula de Concordie* vrea să aducă înţelegerea între luterani, iar cele două Catehisme tindeau să accentueze cât mai mult rolul unic al credinţei mântuitoare. O nouă înţelegere a Cuvântului făcea mai vie trăirea creştină. Era, în acelaşi timp, o asigurare a comunităţii că credinţa şi viaţa ei este în perfectă armonie cu Scriptura.[530]

Păstrând în cultul lor simbolul zis „apostolic", protestanţii au arătat că nu vor să rupă cu credinţa vechii Biserici, cu adevărata ei Tradiţie. Creând noi Mărturisiri de credinţă, au vrut să arate că ei trăiesc sigur din realitatea obiectivă, pe care o desemnau cele vechi. Se încerca astfel să se facă legătura cu o Tradiţie străveche, în lumina noilor experienţe religioase. Noile cărţi simbolice căpătau astfel o valoare egală cu aceea a „simboalelor ecumenice"; locul lor era alături de al acelora. Unii luterani vor merge atât de departe, încât să creadă în infailibilitatea Mărturisirii Augustane; alţii vor pune simboalele chiar alături de Biblie. Dar acestea au fost socotite totdeauna drept excese, de care reformaţii sau ferit[531], deşi năzuinţa de a-

528 Filip Melanchton, *Loci, tertia aetas*, în „Corpus Reformatorum", XXI, 836, sq.; *ibidem*, p. 14.

529 Calvin o face într'un capitol mare al Instituţiei sale: „De la puissance ecclésiastique", (cap. XV); vezi *Institution de la Religion chrétienne*, t. IV, col. „Les textes français", ediţie îngrijită de Jacques Pannier, (Paris, 1939), pp. 149-196, mai ales pp. 157, 158, 178.

530 Pentru partea aceasta, vezi Ihmels, art. *Bekenntnis und Kirche*, în eciclopedia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. I, (Tübingen, 1927), col. 874-875.

531 Hermann Mulert, *Konfessionsskunde*, col. „Töpelmann", (Giesen, 1927), p. 433 sq.

şi forma un fel de „Tradiţie dumnezeiască" şi tendinţa lor autoritativă, au fost o atitudine constantă în secolul al XVI-lea şi al XVII-lea, începând chiar cu Calvin.

Încheind, constatăm că Mărturisirile de credinţă îşi au locul lor în Tradiţia Bisericească, în Teologia Dogmatică ortodoxă, pe când apusenii le pun alături de simboalele ecumenice ca echivalente lor şi ca atare, le numesc „cărţi simbolice" ca parte integrantă a Tradiţiei dumnezeieşti.

3.4.3. Istoricul izvoarelor simbolice în principalele confesiuni protestante[532]

A. Cărţile simbolice ale luteranismului

a) Cele două catehisme ale lui Luther au fost compuse din pricina ignoranţei, pe care reformatorul a constatat-o cu prilejul inspecţiei în electoratul de Saxa (între 1527-1529). Catehismul cel Mic a apărut în a II-a jumătate a anului 1529; el are 5 părţi; autorul ultimei părţi e necunoscut. Catehismul cel mare e destinat tot pastorilor şi institutorilor, ca şi cel mic. Ambele sunt foarte clare şi precise ca învăţătură.

b) Confesiunea de la Augsburg sau Augustana şi Apologia ei. După convocarea dietei de la Augsburg (pentru 18 aprilie 1530) de către Carol Quintul, electorul Ioan de Saxa însărcină pe Luther, Jonas, Melanchthon şi Bugenhagen să facă o expunere a credinţei. De la o primă conferinţă a acestor patru teologi, rezultară numitele „articole de la Torgau", din pricină că au fost înmânate prinţului elector la Torgau (la 21 martie). A urmat o altă expunere, care, refăcută, se găseşte în a II-a parte a Confesiunii Augustane.

Pe temeiul acestor lucrări, Melanchthon compune o Apologie; dar la deschiderea dietei, Ioan Eck citi cele 404 puncte de acuzaţie, privind erori extrase din scrierile lui Luther, Melanchthon, Oekolampade, Karlstadt, Hubmeyer şi alţii. Melanchthon refăcu Apologia sa între 4 şi 11 mai, sub formă de confesiune de credinţă. La 11 mai ea fu aprobată de Luther, deşi neterminată.

Melanchthon o continuă, iar cancelarul de Saxa, Bruck, îi compuse *Introducerea* şi *Încheierea*. Mărturisirea fu citită la 25 iunie în faţa împăratului în latineşte şi nemţeşte.

Primele 7 articole ale acestei Confesiuni, au servit ca temei lui Luther pentru cele 17 articote de la Schwabbach (unde s'au adunat protestanţii, la 15 octombrie 1525, într'o conferinţă, pentru o înţelegere între ei). Ele erau o nouă încercare a lui Luther, care mai propusese lui Zwingli, la 3 octombrie acelaşi an, o înţelegere, pe baza celor „15 articole de la Marburg". Dar nici unele nici celelalte n'au fost primite.

„Confesiunea Augustană" are două părţi: prima parte (art. 1-21), cu titlul: „Articuli fidei praecipui (principale)" are următorul cuprins: Art. 1 tratează despre Dumnezeu, art. 2 despre păcatul original, art. 3 despre Fiul lui Dumnezeu, al 4-lea despre justificare, al 5-lea despre ministerul profetic; de la al 6-lea la al 13-lea se vorbeşte despre Biserică şi Taine. Art. 14-16 tratează despre disciplină, slujbe bisericeşti şi afaceri civile; de la al 17-21-lea se tratează despre chestiuni controversate, adică: liberul arbitru, originea păcatului, credinţă, fapte, cinstirea sfinţilor etc.

---

[532] După Prof. I. Mihălcescu, *La Théologie Symbolique...*, pp. 210 sq; cf. Hr. Andrutsos, *Simbolica*, tradusă de Prof. Iustin Moisescu, Craiova, 1955, pp. 47-56.

A doua parte (art. 22-28) tratează despre: „Articuli in quibus recensetur abusus mutati" şi anume: cele două specii ale Euharistiei, căsătoria preoţilor, liturghia, spovedania, postul, votul monahal şi puterea episcopului.

Confesiunea de la Augsburg sau Augustana e „cartea simbolică prin excelenţă" a luteranismului; „Formula Concordiei" o numeşte chiar „simbolul propriu al confesiunii luterane", spre deosebire de simbolul niceo-constantinopolitan. Nepublicându-se manuscrisele înaintate împăratului, după închiderea dietei s'au publicat ediţii greşite. Atunci Melanchthon s'a văzut nevoit să publice o ediţie latină şi germană, care, se înţelege, e deosebită de cea înmânată împăratului; ea poartă titlul „editio princeps" (în 1530).

Modificând-o din nou, Melanchthon o publică în 1540; de astă dată el se apropia mai mult de calvinism prin ideile sale asupra Cinei şi asupra sinergismului (în opoziţie cu monergismul lui Luther). Această a doua ediţie se numeşte şi variata, spre deosebire de invariata, adică cea din 1530 care e considerată ca oficială.

Douăzeci de teologi romano-catolici, în frunte cu Eck, Cochläus, Fabri, Wimpina, redactară un răspuns din ordinul împăratului. El nu fu acceptat, deoarece în el se amestecau chestiuni politice. După ce fu refăcut, el fu citit la 3 august, după care, romano-catolicii fură declaraţi învingători.

Melanchthon compuse în grabă, după notele luate la cititrea acestei Mărturisiri catolice pe care protestanţii o numeau „Confutatio pontificia", o apologie, pe care aceştia voiau s'o remită lui Carol Quintul la 22 septembrie, când se închise dieta, dar împăratul n'o primi.

Pe bază unei copii a acestei „Confutatio", Melanchthon refăcu „Apologia" şi o publică în latineşte în aprilie 1531; Justus Ionas o traduse în nemţeşte.

Această *Apologie* e o vastă lucrare de erudiţie teologică. Împărţirea materiei a fost făcură pe temeiul celor 28 articole ale Augustanei, care sunt grupate în 14 secţiuni. Articolele atacate de romano-catolici sunt mai pe larg tratate aici. „Pentru o cunoaştere perfectă a luteranismului, aşa cum e el formulat în Confesiunea de la Augsburg, studiul Apologiei e absolut de trebuinţă".

c) Articolele de la Smalkalde. La 23 mai 1527 fusese convocat de papa Paul III un sinod, pentru a pune capăt disputelor religioase. Protestanţii s'au adunat mai întâi la Smalkalde, ca să discute condiţiile împăcării. Luther fu însărcinat de prinţul elector de Saxa să fixeze articolele care se puteau schimba şi articolele care nu se puteau schimba. O compoziţie înjghebată în grabă de Luther fu supusă aprobării teologilor de la Wittenberg. Între timp, la Smalkalde se compuse altă scriere. Dar aceea a lui Luther câştigă mare autoritate şi fu înglobată în „Corpora doctrinae" şi în „Formula de Concordie" sub numele de „articolele de la Smalkalde".

În partea I-a, expusă pe scurt, Luther vorbeşte despre „înaltele articole privitoare la majestatea dumnezeiască" (4), asupra cărora nu se poate discuta. A doua parte cuprinde articolele „stantis et cadentis Ecclesiae": justificarea „sola fide" (art. I); înlăturarea liturghiei (2); desfiinţarea mânăstirilor (3); papa e adevăratul Antichrist (4). Partea a III-a expune „articolele pe care le putem discuta cu oamenii competenţi, rezonabili şi numai între noi": 1. păcatul; 2. legea; 3. pocăinţa; 4. Evangheliile; 5. Botezul; 6. Euharistie; 7. puterea cheilor; 8. Mărturisirea; 9. excomunicarea; 10. sfinţenia şi vocaţia; 11. căsătoria preoţilor; 12. Biserica; 13. justificarea şi faptele bune; 14. voturile monahale; 15. regulile omeneşti.

„Formula de Concordie" a adăugat la „articolele de la Smalkalde" tratatul lui Melancththon: „De potestate et primatu papale", în care acesta combate primatul papal, ca şi dominaţia lui asupra conştiinţei individuale. Apoi, într'o a doua secţiune se combate jurisdicţia episcopilor asupra preoţilor.

d) Formula de Concordie. În lipsa unei autorităţi doctrinale, luteranismul se văzu ameninţat de autodizolvare, chiar din timpul lui Luther şi mai ales după aceea. Teologul Iacob Andreä din Wittenberg, care însoţise cu Martin Chemnitz pe ducele Iuliu de Braunschweig, în vizita eclesiastică pe care acesta o făcu în 1568, compuse 5 articole, pentru a readuce pacea în Biserica evanghelică. Părerea exprimată asupra Cinei făcu zadarnică sforţarea lui. S'a putut realiza însă unirea Saxonilor din sud cu cei din nord, în jurul unei alte Mărturisiri, făcută pe temeiul a 6 predici tot de Andreä, revăzute însă de Chemnitz şi Chyträus – după ce partizanii lui Melanchthon au fost supuşi cu armele: e aşa numita „Formulă de Concordie" saxonă din 1573.

Apoi i s'a adăugat „Formula de la Maulbron", compusă de Lucas Osiander şi Bidembach din Stuttgart şi examinată de teologii din Würtemberg şi Baden, la conferinţa de la Maulbron, la 19 ianuarie 1576, adunată tot în vederea unirii.

Aceste două formule formează partea I a Formulei de Concordie.

Altă conferinţă a 18 teologi, convocaţi de August, prinţul elector al Saxei, publică la Torgau (în mai 1576) cartea de la Torgau, în care se ia o poziţie mai împăciuitoare faţă de discipolii lui Melanchthon. Ea fu trimisă pentru a fi aprobată, tuturor comunităţilor luterane din Germania şi, după o examinare migăloasă... fu refăcută în mânăstirea din Bergen lângă Magdeburg (în luna mai 1577) de teologii Chemnitz, Andreä, Selnecker, Chyträus, Musculus şi Cornerus, şi publicată sub numele de „Cartea de la Bergen" sau „Cartea Concordiei" sau „Formula de Concordie", aşa cum a fost numită de la 1592.

Are două părţi: *Epitomul* şi *Solida Declaraţio.*

Epitomul cuprinde partea controversată a dogmelor, în 12 paragrafe, şi acestea au fiecare câte trei părţi: a) status controversiae; b) pars affirmativa; c) pars negativa sive antithesis. Aici se tratează subiectele următoare: 1. Despre păcatul original, (contra lui Flaccius); 2. despre liberul arbitru (împotriva discipolilor lui Melanchthon şi semipelagianismului romano-catolic); 3. justificarea prin credinţă (împotriva lui Osiander); 4. despre faptele bune (împotriva lui Maior şi Amsdorf); 5. despre Lege şi Evanghelie; 6. despre a III-a folosinţă a Legii (împotriva lui Agricola, Amsdorf, Poach, Otto şi alţi antinomişti); 7. Cina Domnului; 8. despre persoana lui Hristos (împotriva calviniştilor şi criptocalviniştilor); 9. Coborârea lui Hristos la iad (împotriva Heppcinilor); 10. despre folosinţa celor ecclesiastice, adiafora, (împotriva adiaforiştilor, adepţi ai lui Melanchthon); 11. despre providenţă şi predestinaţie (împotriva calviniştilor; 12. despre sectanţii care nu recunosc Confessio Augustana, adică: anabaptişti, Swekenfeldieni, Neo-Ariani şi Anti-Trinitari.

În *Solida declaratio* regăsim mai aprofundate, aceleaşi subiecte, în 12 paragrafe; cu Epitomul formează Fomula de concordie.

Textul original ale Formulei de Concordie e cel german; el a fost tradus de Luca Osiander apoi de Selnecker şi de Chemnitz, în latineşte. Traducerea lui Chemnitz e oficială (1584).

B. Scrierile simbolice ale Bisericii Reformate

I. Scrieri Zwingliene:

a) Articuli sive conclusiones, cuprind 67 de teze zwingliene:
Unica autoritate e Biblia. Singurul Cap al Bisericii e Hristos, potrivit regulii de credinţă şi Evangheliei. Aceste teze au fost discutate public de Zwingli şi Ioan Faber, delegat al episcopului de Constanţa. Ieşind învingător, Zwingli scrise o „Interpretare" şi un „Fundament" al Articolelor sau concluziilor.

b) Theses bernenses (1528) sunt rezultatul altei dispute de la Berna, în care Zwingli, Oecolampade, Bucer, Berthold Haller şi Frantz Kolb învinseseră pe romano-catolici.

c) Fidei ratio, (Ad Carolum Romanorum imperatorem fidei Ulrichi Zwingli ratio), e o Mărturisire trimisă de reformatorul elveţian lui Carol Quintul, la dieta de la Augsburg şi care cuprinde vederi foarte radicale asupra Tainelor, păcatului originar, a predestinării absolute.

d) Fidei expositio e tot o declaraţie de credinţă, trimisă în iulie 1531, (cu 3 luni înaintea morţii sale), regelui Francisc I al Franţei, care se declara dispus să ajute pe reformaţi în afara frontierelor sale. E o capodoperă de precizie şi claritate, cu un cuprins ca al precedentei scrieri. Luther însuşi fu scandalizat de afirmaţia lui Zwingli că va întâlni în rai pe Aristide cel drept, pe Hercule, pe Camil etc.

e) Confeso tetrapolitana e o Mărturisire de credinţă a 4 oraşe: Strassburg, Constanţa, Lindau şi Memmingen, trimisă la dieta de la Augusburg (11 iunie 1530). Ea a fost compusă de Bucer şi Capiton, deoarece aceste oraşe nu erau de acord cu Confessio Augustana, în special în privinţa Euharistiei.

f) Confessio basileensis prima sau mülhusana, a acelor două oraşe: Basel şi Mulhouse. Apără Baselul de acuzaţia adusă de Strassburg, că are o Cină fără Hristos şi face o parte mai mare lucrării dumnezeieşti în Euharistie decât Zwingli. Ea a fost compusă de Nycomius în 1532, pe temeiul unei mărturisiri a lui Oekolampade şi publicată în 1544; cuprinde 12 articole.

g) Confessio helvetica prior sau **basileensis posterior** a fost compusă de Büllinger, Myconius, Grynäus şi Leo Indä (care o traduse în latineşte), după o convorbire cu teologii luterani Bucer şi Capiton, în 1536. E un compromis între zwinglianism şi luteranism. Are 28 de articole care tratează: 1-5 despre Biblie şi interpretarea ei, (Scriptura Scripturae interpres); art. 6-14: învăţătura despre mântuire; următoarele: Biserica, cu tainele şi Instituţiile sale... Sfânta Euharistie nu mai e un simplu simbol (ca la Zwingli), ci şi o realitate: corpul şi sângele Domnului sunt cu adevărat sub pâine şi sub vin...

h) Adevărata mărturisire a miniştrilor Bisericii din Zürich e un răspuns dat de Büllinger unor acuzaţii aduse de Luther, în care apără învăţăturile zwingliene. Pe temeiul lui s'au dus discuţii între Zürich şi Geneva, iniţiate de Calvin. Büllinger revine în „De sacramentis", în 1548, asupra acestei scrieri, părându-i unilaterală.

II. Scrieri sub înrâurirea lui Calvin:

a) Catechismus genevensis scris mai întâi de Calvin însuşi în latineşte, (în 1536), şi apoi, în anul următor, în franţuzeşte. E un rezumat al scrierii „Institutio Christianae religionis". Pe temeiul lui a compus o mică Mărturisire de credinţă de 21 de articole, pe care trebuiau să jure genevezii – ca şi *Catehismul pentru copii,* din 1545, compus din 4 părţi: credinţa, Legea, Cuvântul lui Dumnezeu şi Tainele, în afară de slujbele eclesiastice. Acestea din urmă s'ar mai putea împărţi în 2 părţi: Dumnezeu şi Biserica, înţeleasă ca societate a celor predestinaţi.

b) Conensus tigurinus. În vederea unei înţelegeri cu zwinglienii, Calvin trimise la Berna (în mai 1549), 20 de articole asupra Tainelor; pe temeiul acestor articole şi în urma unei convorbiri cu Büllinger, compuse reformatorul *Consensus tigurinus* (1549). Ideea centrală e: comunicarea Harului prin Taine nu depinde numai de elementele vizibile, căci acestea nu sunt decât un simbol şi o mărturie a acţiunii, pe care spiritul o exercită independent de ele.

Dacă în *Consensus tigurinus,* Calvin se apropie de zwinglianism, în *Consensionis capitum expositio,* scrisă în 1554, se apropie, dimpotrivă, de învăţătura Mărturisirii Augustane asupra Cinei.

c) Consensus genevensis a fost compusă de Calvin, în 1552 ca o reflectare a disputei pastorilor din Geneva din Bolsac Albert Pigius şi G. Siculus; în ea se accentuează învăţătura dublei predestinaţii. La temelia ultimelor trei scrieri aflăm *Institutio Christianae religionis.* „Ea e formată din 4 cărţi. Primele 3 tratează, conform celor 3 părţi ale Simbolului apostolic: 1. De cognitione Dei creatoris. 2. De cognitione Dei redemptoris in Christo. 3. De cognitione Dei sanctificatoris in Spiritu Sancto, şi 4. De Ecclesia. Cunoaşterii lui Dumnezeu îi corespunde „cognitio hominis" şi formează cuprinsul oricărei înţelepciuni. Siguranţa mântuirii e garantată în chip obiectiv, fiindcă e întemeiată pe fiinţa şi pe voinţa absolută a lui Dumnezeu, care, chiar din veşnicie a dat nişte decrete neschimbătoare în timp". E predestinaţia.

d) Confessio Gallicana sau „Confession de foi des Eglises reformées de France", e compusă de Calvin şi trimisă la sinodul din St. Germain, lângă Paris, (mai 1559), care ar fi corectat-o puţin şi ar fi acceptat-o în chip solemn la 25 mai 1559; după alţii ar fi fost compusă de un învăţăcel al lui Calvin, Chandieu. În 1561 a fost prezentată lui Carol IX, iar în 1571 sancţionată de Henric IV. A fost recunoscută de sinodul de la Rochelle şi a rămas mărturisirea hughenotă prin excelenţă.

Iată cuprinsul celor 40 articole ale ei: 1-5: Dumnezeu şi Revelaţia în Sfânta Scriptură; 6-8: Creaţia, planul şi guvernarea lumii; 11-17: planul mântuirii şi mântuirea prin Hristos; 18-24: Însuşirea mântuirii şi realizarea ei personală; 25-33: Esenţa şi organizarea Bisericii; 34-38: Tainele; 39-40: puterea laică".

e) Confessio belgica e aproape la fel cu cea galicană. A fost compusă de Guido de Brès, propovăduitorul calvinismului în Ţările de Jos (în 1561). A fost tradusă în nemţeşte şi, în 1566, recunoscută ca Mărturisire oficială de Sinodul din Anvers.

f) Confessio Scoticana e opera lui Ioan Knox, în colaborare cu alţii. A fost compusă în dialectul scoţian (1560) şi apoi imprimată în latineşte (în 1568). Are 25 de articole şi e foarte apropiată de luteranism. Se mai numeşte şi *Scoticana prior* pentru a o deosebi de *Scoticana posterior* (din 1581), care poartă titlul de *„Gereralis confessio verae et christianae fidi et religionis",* plină de expresii şi idei violente împotriva papalităţii:

Papa e „Satan şi Antichrist:", trans-subsitanţierea: „opinie blasfematorie", liturghia: „diabolică" şi decretele sinodului din Trident: „rătăciri sângeroase".

g) Confessio hungarica sau **Czengerina** (pentru că a fost compusă şi adoptată de sinodul din Czenger în 1557 sau 1558). La sinodul din Debreţin (1567) ea a fost părăsită, fiind proclamate mărturisiri oficiale: Catehismul din Heidelberg şi Helvetica posterior.

h) Catehismul din Heidlberg, sau **Catechesis palatina** reflectează o mai slabă influenţă calvină. El a fost compus de teolgii Ursinus şi Olevianus din Heidelberg şi a apărut în 1563 cu o prefaţă a prinţului elector Frederic al III-lea, care a trecut la reformaţi. A avut un succes neobişnuit, fiind tradus în numeroase limbi europene, ba chiar în arabă şi ebraică – atât din pricină că părăseşte sistemul obişnuit, strict doctrinar, de expunere al Catehismelor, pentru unul mai psihologico-literar, mai atractiv, deci, cât şi prin atenuarea diferenţelor confesionale între protestanţi, accentuând, în schimb, deosebirile faţă de romano-catolici. „Teologii protestanţi sunt unanimi în a recunoaşte în această lucrare rodul cel mai copt al Reformei. S'a zis că el cuprinde nota intimă a lui Luther, claritatea lui Melanchthon, cinstea (neteté) lui Zwingli şi ardoarea lui Calvin".

S'au făcut diferite comentarii asupra lui, printre care „Explicationes catecheticae" şi „Doctrinae christianae compendium" de Ursinus.

El pune de la început accentul pe „certitudo salutis". După introducere, vorbeşte: 1. despre mizeria omului; 2. despre mântuirea şi 3, despre recunoştinta lui (potrivit Epistolei către Romani 7, 24 sq).

Prima parte tratează despre Lege: „De unde cunoşti tu propria ta mizerie?". Aşa se pune prima întrebare, la care se răspunde: „Din Legea lui Dumnezeu". Urmează Legea Noii Alianţe (Mt 22, 37-40), după care se trece la doctrina stării omului sub păcat, în care el nu mai e în stare de a îndeplini Legea dumnezeiască. În partea a II-a sunt expuse învăţăturile cuprinse în Simbolul apostolic, ca şi doctrina despre Taine. În cea din urmă, în fine, se expune Decalogul şi Rugăciunea Domnească, din punct de vedere moral, mai ales.

i) Confessio helvetica posterior se datoreşte tot iniţiativei lui Frederic III, care rugă pe Büllinger să răspundă acuzaţiilor luterane, cu prilejul dietei convocate de împăratul Maximilian II, la Augsburg (în noiembrie 1565). La 12 decembrie 1565, Büllinger o trimise şi apoi ea fu însuşită de elveţieni, apoi de reformaţii din Franţa, Scoţia, Ungaria şi Austria, încât deveni oarecum Mărturisirea tuturor Bisericilor reformate din lume, împreună cu catehismul din Heidelberg.

Ea constituie o unire, pe plan superior, a zwinglianismului cu calvinismul – rămânând separate, ca tip religios, de luteranism: e un compromis, foarte abil şi foarte folositor al sistemului celor doi reformatori. Are 30 de articole.

j) Confessiones marhicae e o colecţie de mai mult de 10 Mărturisiri protestante.

k) Canoanele sinodului din Dordrecht. Ele sunt un rezultat, al luptelor lăuntrice între calvini. Se ştie că Olanda, după cum azi e ţara protestantismului celui mai liberal, a fost în veacul al XVII-lea patria calvinismului „de strictă observanţă". Iacob Arminius de la Leyda († 1609) atacă predestinaţia absolută a lui Calvin; apoi „Remonstrantia" (Mărturisirea pe care au publicat-o partizanii lui, în 1610) discută 5 puncte: 1. predestinaţia absolută; 2. supralapsarismul; 3. caracterul individual al mântuirii; 4. graţia irezistibilă şi 5. darul perseverării. Îndată se formară două partide: de o parte a arminienilor sau remonstranţilor, în cap cu Arminius şi alături de el, savantul Episcopius, la care se adăugară avocatul Oldenbarneweld şi economistul

Hugo Grotius, care luă conducerea după moartea lui Arminiuis; iar de cealaltă parte, gomarienii, adică partizanii calvinismului ortodox, în frunte cu Gomarus, coleg al lui Arminius la Leyda.

La sinodul de la Dordrecht, ţinut de la 13 noiembrie 1618 la 9 mai 1619, cu 154 de şedinţe, arminienii fură osândiţi şi, cei care nu se lepădară de erezia lor, fură expulzaţi. Se declară adevărata predestinaţie absolută, dar nu sub forma supralapsară, ci infralapsară.

Ca răspuns la „Remonstranţia", sinodul formulă 5 capitole: 1. Asupra predestinării dumnezeieşti; 2. asupra morţii răscumpărătoare a lui Hristos; 3-4. asupra coruptiei oamenilor şi întoarcerii lor la Dumnezeu; 5. asupra perseverării drepţilor.

C. Scrierile simbolice ale Bisericii anglicane:

a) Cele 39 de articole ale Bisericii episcopale din Anglia. În 1553, Thomas Cranmer publică cele 42 de articole, care se apropie mult de învăţătura lui Luther – cu excepţia învăţăturii despre Euharistie, în care înclina spre calvinism. Sub regina Elisabeta (în 1562), un sinod convocat la Londra reduse cele 42 articole la 39, accentuând calvinismul doctrinei euharistice şi nelămurind încă pe cea despre predestinaţie. E simbolul Bisericii naţionale engleze, sancţionat de regină şi votat de parlament, cu reminiscenţe din romano-catolicistm, luteranism şi calvinisin mai ales.

Un punct de asemănare cu al Bisericii ortodoxe e menţinerea sistemului episcopal de conducere şi are sistemul „Bisericii de stat".

b) Confesiunea din Westminster sau puritană. Din pricina unei îndoite tendinţe: aceea a familiei regale, care dorea o accentuare şi poate chiar revenirea integrală la romano-catolicism, şi aceea a parlamentului, care cerea primirea calvinismului, parlamentul cel lung, în luptă cu Carol I, convoacă acea „Westminster Assembly", ca să revizuiască cele 39 articole.

Ea ţinu peste 1000 de şedinţe între 1643-1648. Naţională mai întâi, ea se internaţionaliză prin sosirea delegaţilor comunităţilor reformate din toată lumea. Cea din Scoţia, în frunte cu renumitul Alexandru Henderson, – autorul principal al Confesiunii din Westminster –, fu decisivă. În 33 de articole s'a expus sistematic doctrina calvină.

Această Mărturisire e autoritativă pentru presbiterieni şi congregaţionalişti şi, după Catehismul din Heidelberg şi Helvetica posterior, e cartea simbolică cea mai răspândită în Europa şi America.

Dar n'a fot aplicată oficial în Anglia, deoarece Carol II a stabilit episcopalismul.

3.4.4. Însemnătatea Cărţilor simbolice în Protestantism

Şi protestanţii dau o însemnătate foarte mare numeroaselor lor cărţi simbolice. La ei am deosebit două direcţii mari, care pot îngloba toate curentele protestante: cea ortodxă şi cea liberală. Ele au o atitudine deosebită faţă de cărţile simbolice.

„Ortodocşii" chiar au simţit nevoia să stabilească învăţătura cea adevărată în scris, nu numai împotriva romano-catolicilor, ci şi împotriva curentelor centrifugale,

lăuntrice. Potrivit învăţăturii Fericitului Augustin, simbolul mărturisit la Botez este „verbum abbreviatum"; el nu poate lua locul Scripturii, deci[533].

Cărţile simbolice, după ortodocşii luterani, au un rol pozitiv; ele sunt mărturisite de cei care deţin aceeaşi credinţă (cf. „Formula Concordiae, Epitome"), dar sunt şi mijloace de apărare împotriva ereziilor. Pentru luterani, Augustana rămâne, precum am spus, Mărturisirea de temelie (das Grund-bekenntnis); cele care au urmat sunt numai reluări şi rezumate ale ei. Scrierile lui Luther se bucură, de asemenea, de autoritatea lui, care a putut scrie: „Est mihi revlatum".

Ceea ce face, însă, specificul concepţiei ortodoxe, luterane este faptul că însemnătatea Mărturisirilor de credinţă nu stă numai în aceea că sunt o mărturie a credinţei din timpurile primare ale protestantismului: „testimonium –, quomodo singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in Ecclesia Dei, a doctoribus qui tum vixerunt, intellectae. ..", adică ele nu au numai un rol istoric, ci şi unul psihologic, actual: ele exprimă credinţa actuală – şi veşnică –, în învăţătura descoperită, identitatea ei de totdeauna cu sine însăşi şi deci normativă pentru credincioşi, pe temelia armoniei ei perfecte cu Scriptura: „...Pentru ca să avem o formă de învăţătură aprobată şi sigură, pe care toţi credincioşii Bisericii noastre Evanghelice s'o cunoască şi s'o îmbrăţişeze..."[534].

Am arătat mai sus că chiar din timpul lui Calvin, Reforma a avut o atitudine asemănătoare şi ea s'a accentuat în veacul al XVII-lea.

Astăzi, o bună parte dintre Bisericile evanghelice conservatoare păstrează şi ţin învăţătura cărţilor simbolice din perioada clasică a protestantismului, mai ales Catehismul cel mare al lui Luther, care nici nu era socotit printre ele, la origine, şi Augustana. Bisericile conservatoare reformate pun, de asemenea, la temelia sistemului lor dogmatic, Catehismul de la Heidelberg şi Helvetica posterior.

Şcoala „dialectică" a întărit mult această tendinţă în protestantismul actual. Dimpotrivă, protestantismul liberal din toate ramificaţiile protestante socoteşte că atitudinea protestantismului din veacurile XVI-XVII şi a celui conservator de azi, este incompatibilă cu libertatea de „copii ai lui Dumnezeu". „Este cu neputinţă – scrie un Harnack –[535] să se vorbească despre simboalele Bisericii luterane". Dimpotrivă, ele trebuie să fie socotite ca „testimonia fidei" ale fondatorilor, ca „mărturie şi mărturisire a credinţei noastre", cum zice însuşi Luther. Însemnătatea lor este strict istorică şi apologetică. În ele aflăm învăţăturile de credinţă caracteristice ale protestantismului în lupta cu romano-catolicismul.

Ca atare nu li se mai poate atribui o autoritate absolută şi obligatorie pentru protestanţi. Cei care le-au considerat astfel, s'au plasat pe terenul adversarilor lor, adică al romano-catolicilor. (Fără îndoială că acesta era un mijioc de a-şi asigura o autoritate – în lipsa aceleia a Bisericii şi Tradiţiei).

Adevărul proclamat de primii reformatori nu poate fi considerat infailibil şi neschimbător: „Numai Cuvântul lui Dumnezeu întemeiază articole de credinţă; simboalele au însemnătate „quia et quatenus cum sacra Scriptura cosentiunt". Ele n'au deci caracter normativ. La început au şi fost schimbate de multe ori – cazul Augustanei. Apoi, cu încetul au câştigat, pentru unitatea de credinţă şi ferirea

---

533 Ihmele, Encicl., *Die Religion im Geschichte und Gegenwart*, art. *Bekenntnis und Kirche*, vol. I, col. 873.

534 Vezi Chr. E. Luthard, *Kompendium der Dogmatik*, (Leipzig, 1900), ed. X-a, p. 31.

535 Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte...*, (Freiburg im Breisgau, 1897), ed. a III-a, vol. III, p. 311.

de interpretare individuală a Scripturii, un caracter normativ, adică au luat locul Tradiției din celelalte confesiuni creştine.[536] Cu aceasta ele au venit în conflict cu principiul protestant, „Scriptura Scripturae interpres" şi cu ideea înlăturării oricărei autorități intermediare între Dumnezeu şi om – lipsite totuşi de siguranță, întrucât numeroasele cărți simbolice ale feluritelor ramuri protestante se contrazic în chip vădit între ele.

Totul are o nuanță de relativ pe acest tărâm, în această confesiune, în care absolut e numai principiul autorității unice a Cuvântului lui Dumnezeu, Duhul Sfânt dând mărturie despre adevăr, în inima fiecărui credincios... [537].

3.5. Principiul subiectiv al Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Credința, pătrundere în lumea supranaturală a Bisericii

Introducere

Pentru creştini, Scriptura şi Tradiția sunt cele două izvoare, ale Descoperirii dumnezeieşti. Pentru un necredincios, ele pot fi documente şi monumente, respectiv, de o înaltă valoare istorică, morală, estetică, psihologic-religioasă etc.; dar pentru un creştin această valoare rămâne pe un plan cu totul secundar. Pe el îl interesează în primul rând faptul că în Biblie, Dumnezeu îi grăieşte lui şi semenilor lui, peste veacuri.

Punctul de vedere din care sunt prețuite izvoarele Revelației este astfel deosebit; iar ceea ce dă acestor izvoare o valoare cu totul deosebită este **credința**, căreia ele se descoperă ca atare.

Acest proces specific de descoperire le deosebeşte cu totul de producțiile pământenilor, oricât de înalte şi oricât de frumoase ar fi ele.

De aici nevoia de a arăta ce este credința şi care este urmarea ei.

3.5.1. Definiția credinței; cele două elemente ale definiției din Cap. 11, 1 din epistola către Evrei

Definițiile credinței sunt nenumărate. Cea mai potrivită ni se pare aceea, după care credința este adeziunea din toate puterile noastre sufleteşti la adevărul revelat. Se mai adaugă că temeiul ei e autoritatea lui Dumnezeu şi că adeziunea e dată sub influența

536 Cf. Hr. Andrutsos, *Simbolica*, traducere de Prof. Iustin Moisescu, (Craiova, 1955), pp. 12-19.

537 Amintim că la Hr. Andrutsos, în *Simbolica* sa, tradusă de Prof. Iustin Moisescu, citată în notele precedente, se găseşte o bibliografie care poate forma un punct de plecare suficient pentru un studiu asupra Mărturisirilor de credință ortodoxe sau eterodoxe. Pentru toate aceste prelegeri, vezi studiul Prof. N. Chițescu, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință în cele trei mari confesiuni creştine*, în rev. „Ortodoxia", anul VII, nr. 4, octombrie-decembrie, 1955, pp. 483-512. Amintim, de asemenea, că pentru Cărțile simbolice protestante, cel mai bun istoric al lor se găseşte în colecțiile protestante făcute; pentru cele reformate, al lui Karl Müler, *Die Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche* (noi am folosit ediția din 1903, de la Leipzig); pentru cele luterane am folosit colecția *Bekenntnisschriften der evangelisch-luterischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession*, 1930, ed. a II-a, Göttingen, 1955, în 2 vol.

Harului.[538] Dar faptul că însăşi Sfânta Scriptură a dat o definiţie, în care arată mai ales roadele credinţei care persevereză[539], ne interesează, îndeosebi, ştiind că definiţia credinţei şi unele aspecte ale ei sunt cunoscute de la alte discipline; Sf. Apostol Pavel defineşte credinţa (Evr 11, 1) ca „adeverirea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute".

Vom insista puţin asupra acestei definiţii, care este cea mai desăvârşită din câte s'au dat.

a) Prima parte a ei ne arată că această virtute este îndreptată spre viitor; ea deţine de pe acum un gaj, un „acont" din bunurile viitoare, căci ea este „adeverirea celor nădăjduite". Şi Platon a putut spune despre nădejde că este „mare", (καλόν γὰρ τὸ αθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη „frumoasă e lupta şi mare e nădejdea"); ea e cu atât mai mare când obiectul ei suprem e viaţa veşnică.

Tot ce se leagă deci de mântuirea şi fericirea noastră veşnică, atârnă de acest unic cuvânt: credinţa.

b) Dar Apostolul mai adaugă că credinţa e şi „dovada lucrurilor celor nevăzute".

El insistă şi în altă parte asupra cunoaşterii celor nevăzute. Astfel, în epistola I către Corinteni (13, 12, 9-10) arată cât de departe merge în necunoscut această cunoaştere dată de credinţă: *„Acum vedem*, zice el, *ca prin oglindă, în ghicitură, atunci* (adică în viaţa viitoare), *faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum cunoscut am fost şi eu... Căci cunoştinţa noastră e frântură şi proorocia noastră tot frântură. Când însă va veni ce este desăvârşit, ce este frântură va conteni*". E vorba deci despre un fel de viziune nedesăvârşit, dar directă, nemijlocită.

În ce priveşte valoarea acestei cunoaşteri, ea este garantată, dovedită de credinţă. Valoarea ei atârnă deci de intensitatea credinţei, care e dovada invizibilului şi a neînţelesului, tainicului: credinţa e dovada celor nevăzute. Mult mai necesară e înţelegerea notelor esenţiale ale acestei noţiuni fundamentale a oricărei religii. De aceea vom încerca s'o descriem într'o scurtă analiză[540].

3.5.2. Credinţa e şi cunoaştere

Elementul principal al acestei „adeziuni a spiritului la Descoperirea dumnezeiască", cum a fost numită credinţa, e, fără îndoială, cel intelectual. Cu alte cuvinte, credinţa e, în primul rând, o cunoaştere. Acest adevăr este atestat de Sfânta Scriptură prin rostul Sf. Evanghelist Ioan, care scrie: *„Noi am crezut şi am cunoscut că Tu eşti Sfântul lui Dumnezeu"* (In 6, 69). Acelaşi sens îl au cuvintele Apostolului Neamurilor când scrie Efesenilor că, se roagă lui Dumnezeu să le dea *„duhul înţelepciunii şi al descoperirii spre cunoaşterea Lui"* dorindu-le să le *„lumineze ochii inimii"*, ca să priceapă (Ef 1, 17-18); la care el adaugă (Ef 3, 3-4): *„Prin descoperire mi s'a dat în cunoaştere*

[538] J.V. Bainvel, art. *Foi fidéisme*, în *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 69.

[539] F, Prat, S.J., *La Théologie de Saint Paul*, partea I, ed. a XV-a, Paris, 1927, p. 461.

[540] Pentru expunerea care urmează, vezi studiul prof. N. Chiţescu: *Condiţiile însuşirii mântuirii: Har, credinţă, fapte bune*, în rev. „Studii Teologice", seria a 2-a, ianuarie-februarie, nr. 1-2, anul II, 1950, pp. 4-12.

această taină, precum pe scurt apucai a vă scrie de unde citind, puteți să cunoașteți priceperea mea în taina lui Hristos"[541].

Pornind de la acest element intelectual al credinței, Sfinții Părinți au asemănat-o cu „vederea" şi au dedus că, după cum pentru vederea firească avem nevoie de un organ firesc, ochiul, tot astfel, pentru înțelegerea cum trebuie, adică penttru „vederea" Descoperirii suprafireşti ne trebuie un organ potrivit, suprafiresc, credința. Ea e deci ochiul Duhului în noi, care ne e dat în dar prin mijlocirea virtuților – un ochi, prin care Însuşi Dumnezeu priveşte în noi, după Sf. Maxim Mărturisitorul. Dar mai trebuie ceva: aşa după cum cu ochii fireşti nu putem vedea decât la lumina zilei, sau, în întuneric, la lumină artificială, tot astfel, cu ochiul credinței, al Duhului, nu putem „vedea" decât într'o ambianță de lumină. Unde aflăm această lumină specifică? La Doxologie cântăm: *„Întru lumina Ta vom vedea lumină!"*. Iar Mântuitorul Însuşi a spus: *„Eu sunt lumina lumii"* (In 8, 12). Tâlcuind acest cuvânt, Fericitul Augustin scrie: „Acest cuvânt este limpede, după cum gândesc eu; cei care au astfel de ochi, pot fi părtaşi la această lumină. Cei care au însă numai ochi trupeşti, se miră de acest cuvânt"[542]. Teologii l-au aplicat Bisericii, la care suntem părtaşi, tot prin puterea credinței[543].

În adevăr, prin credință pătrundem în Trupul tainic al lui Hristos şi, în ambianța de lumină pe care ne-o oferă El, („lumen fidei"), totul se preface pentru cel credincios în lumină; „Întru lumina Ta vom vedea lumină!".

Elementul intelectual de cunoaştere –, al credinței, e un act teandric, în care se poate deosebi atât lucrarea dumnezeiască cât şi cea omenească.

Lucrarea dumnezeiască constă în aceea că ne-a descoperit Revelația supranaturală şi că ne-a dat şi Harul dumnezeiesc, ca să ne ajute la primirea ei, creând şi împrejurările ca şi ambianța favorabilă, ca să ne putem însuşi, după cuvântul Domnului: *„Nimeni nu poate să vină la Mine de nu-l va trage Tatăl Carele M-a trimis..."* (In 6, 44): Din partea lui, omul trebuie să aducă şi el atât dorința vie de adevăr şi conştiința insuficienții sale pentru cuprinderea adevărului supranatural, cât mai ales încrederea desăvârşită în Cel ce i l-a dat[544].

Sf. Apostol Pavel ne descrie credința ca fiind primită prin „auzire", de la exterior, de la Dumnezeu, prin Apostoli, predicatori etc.: *„Credința vine din predică auzită, iar predica este prin cuvântul lui Hristos"* (Rm 10, 17). Este deci o învățătură primită de credincios pe temeiul autorității lui Dumnezeu. Credința poate veni după o sumă de cunoştințe pe care le avem despre obiectul ei; această cunoştință este naturală. Ea poate pregăti credința, formând un fel de introducere a ei. Dar există şi o ştiință care există după credință şi în ea. Această ştiință este supranaturală[545], căci purcede din credință, rădăcina întregii noastre vieți supranaturale.

La protestanți această credință e, uneori, sărăcită de elementele ei specifice; şi anume, din notele ei esențiale se elimină elementul rațional, credința find după ei o

[541] Cf. Coloseni 1,9; pentru această parte, cf. studiul Pr. Prof. Haralambie Rovența, *Esența şi rolul credinței în Teologie*, în revista „Studii Teologice", 1932, nr. 1, pp. 24-25.

[542] Fericitul Augustin, *Tract in Ioan*, XXXIV.

[543] Dr. Rudolf Peil, *Lernet den Christusglauben kennen; (Werkbuch)*, Freiburg im Breisgau, 1940, p. 145.

[544] Dr. Rudolf Peil, *op. cit.*, p. 146.

[545] Cf. B. Bartmann, *Précis de Dogmatique*, I, p. 76.

simplă încredere a inimii, numită de specialişti *fides fiducialis* sau, mai simplu *fiducia*[546]. Şi, în ciuda faptului că protestantismul modern, în oarecare majoritate, a apucat pe panta raţionalismului, corifeii lui cei mai subtili, începând cu Calvin şi continuând cu Kant, Schleiemarcher, Pfleiderer, Dorner, Ritschl, Sabatier, au proclamat un adevărat „divorţ" între credinţă şi raţiune.[547] Aceeaşi este tendinţa şcoalei barthiene, de azi, pe alt plan însă, apropiat de al lui Calvin.

Încrederea aceasta vagă, fără suport intelectual-raţional, a fost exprimată de unii cu expresia străveche: *cognitio Dei intuitiva* – cunoaşterea intuitivă a lui Dumnezeu. Ea e o diluare şi o sărăcire a noţiunii de **credinţă**, sub aspectul ei intelectual. (Despre acest aspect al problemei, vom reveni la capitolul însuşirii mântuirii prin credinţă şi fapte).

3.5.3. Ea angajează toată personalitatea noastră, cu toate funcţiunile ei sufleteşti

Dar credinţa nu se limitează la intelectul omului: dacă am reduce-o astfel, am concepe-o ca o simplă virtute socratică o simplă cunoaştere.

În credinţă e angajată întreaga noastră personalitate, cu întreaga noastră viaţă sufletească: intelect, simţire, voinţă: „Credinţa religioasă, creştină, constituie în fiinţa şi originea ei punctul cel mai adânc al personalităţii noastre"[548]. Credinciosul trebuie să adauge şi voinţa lui în actul credinţei, arătând că vrea să şi-o supună cu desăvârşire voii lui Dumnezeu, şi mai trebuie să aducă prinosul vibraţiei inimii lui, care întregeşte în chip indispensabil treimea funcţiunilor sufleteşti.

În ce constă această năzuinţă supremă a voinţei celui credincios şi în ce constă simţământul acesta care depăşeşte în intensitate toate celelalte simţăminte omeneşti?

Faptul că dumnezeiescul Har nu e decât energiile dumnezeieşti, care lucrează necontenit, e o dovadă că şi viaţa şi simţirea celui credincios tot spre activitate sunt îndreptate. Dacă am rămâne la elementul intelectual ca singur element al credinţei, am avea o concepţie cu totul statică despre acest factor al mântuirii noastre.

Sfânta Scriptură însăşi nu ne îngăduie o astfel de concepţie statică.

Pe de altă parte, este greu să desparţi elementul sentimental al inimii de iubirea propriu zisă, deşi ea formează o virtute deosebită[549]. Căci este legată şi făcută vie de ea: cunoaşterea, pentru ca să fie viabilă trebuie să atingă şi inima. Sf. Apostol Pavel ne învaţă că *„credinţa e lucrătoare prin iubire"* (Ga 5, 6). Într'adevăr, cunoaşterea în sine nu e un scop, ci un mijloc, pentru a dobândi un bun mai înalt. Sfinţii Părinţi ne învaţă că cel credincios profită de cunoştinţa lui în măsura în care o şi aplică. Ei arată că e nevoie de o conlucrare neîntreruptă între credinţă şi iubire, spre cunoaşterea tainelor celor mai înalte ale creştinismului. Esenţa creştinismului este iubirea; aşa a definit-o Însuşi Mântuitorul (Mt 12, 35-40). Iar ucenicii Săi n'au făcut decât să repete învăţătura Sa (cf. 1 Co 13, 1; In 4, 8): „Caritas novit veritatem", a zis Fericitul Augustin.[550]

---

546 Cf. Sinodul din Trident, ses. VI can. 12; cf. can. 13; apud H. Denzinger, *Enchiridion Symbolicorum...*, ed. 21-23 (Freiburg im Breisgau, 1937), nr. 882.

547 Vezi Haralambie Rovenţa, *art. cit.*, pp. 25-26, 40.

548 J. Kostlin, *Der Glaube, seine Wesen, Grund und Gegenstand...*, p. 80; apud Haralambie Rovenţa, art. cit., p. 27.

549 Cf. H. Rovenţa, *op. cit.*, pp. 28-29.

550 Fericitul Augustin, *Confessiones*, VII, 16.

3.5.4. Colaborarea între Har și libertate

În cartea Profetului Zaharia se descrie o îndoită mișcare în actul credinței: a omului către Dumnezeu și a lui Dumnezeu către om: *„Întoarceți-vă la Mine și Eu Mă voi întoarce către voi, zice Domnul Savaot"* (Zah 1, 3).

Factorul omenesc dă vatra, locul credinței, întrucât procesul ei complex ia naștere prin funcțiunile sufletești ale omului. Dar lucrarea factorului dumnezeiesc în actul credinței nu e mai puțin însemnată: el pregătește începutul credinței și tot el îi dă antenele, cu care să prindă vibrațiile adevărurilor veșnice.

Cine ar putea descrie minunatele chipuri în care se petrece această intervenție dumnezeiască în viața omului? Fie că e vorba de o prefacere înceată, în care rezistența omului vechi e măcinată zi cu zi de șuvoiul năvalnic al Harului până ce, în sfârșit, cedează, fie că e vorba de o prefacere năpraznică, ca de pildă după un cutremur, cum s'a întâmplat cu Sf. Apostol Pavel, ori cu Corneliu, ori cu tâlharul de pe Cruce, ori cu Fericitul Augustin, fie că e vorba de oricare alt mod de lucrare, căile pe care Domnul plimbă pe acest „homo viator", sunt necunoscute: *„Vântul suflă unde vrea și tu auzi vuietul lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce. Astfel este oricine care e născut din Duhul"*[551].

În procesul mântuirii, libera voie a omului nu e însă siluită; altfel el n'ar putea purta greaua răspundere a vinii lui, când refuză colaborarea cu Dumnezeu, după cuvântul Apostolului: *„Noi suntem împreună-lucrători cu Dumnezeu..."* (1 Co 3, 9). De asemenea, dacă libertatea morală n'ar fi o realitate vie, Dumnezeu nu ar chema în chipuri duioase sau zguduitoare, pe muritori, la calea cea adevărată: *„Ascultă, cerule, ia aminte pământule, căci Domnul grăiește... Ascultați cuvântul Domnului, voeievozi ai Sodomei, luați aminte la învățătura Domnului, popor al Gomorei...!"* (Is 1, 2, 10). Acesta e sensul cuvintelor Mântuitorului că cei ce-l vor crede se vor mântui și cei ce nu vor crede se vor osândi singuri... (Mc 16, 15-16), ca și al afirmației Fericitului Augustin: *„Credere not potest nisi volens"*[552].

Obiectul însuși al credinței, natura ei, impun libertatea deplină de a da sau de a refuza adeziunea spiritului omenesc la aceste adevăruri dumnezeiești. Căci în cunoașterea celor din domeniul empiric nu poate fi vorba de libertatea de a primi sau nu realitatea lor: ea se impune prin evidența ei de netăgăduit. Dar obiectul credinței, după definiția clasică dată de Sf. Apostol Pavel (Evr 11, 1) cuprinde două elemente caracteristice: cel dintâi, *„adeverirea celor nădăjduite"*, deci anumite bunuri viitoare; cel de al doilea, „dovada lucrurilor nevăzute", deci anumite bunuri invizibile. Avem, deci, ca obiect al credinței, bunuri duhovnicești, invizibile și, în parte, de domeniul viitorului. Sf. Ioan Evanghelistul precizează că anumite învățături ce trebuiesc crezute, ca aceea despre mâncarea trupului și sângelui Domnului, sunt grele de cuprins cu mintea, obscure (In 6, 60). Iar Apostolul Neamurilor arată, după cum am amintit, că această stare a credinței ține de viața noastră în acest trup și în această lume: „Acum vedem ἐν ἐνί γματι (în chip întunecos, confuz); atunci, adică, în plinătatea cunoașterii spirituale, dincolo de viața simțurilor – vom cunoaște „față către față": *„Acum cunosc în parte, dar*

---

551 Ioan 3, 8; cf. pentru întâietatea Harului în procesul credinței: In 6, 44; Rm 12, 3; 1 Co 12, 3; Ga 5, 22; Ef 2, 8-9.

552 Fericitul Augustin, *op. cit.*, XXVI, 2; Migne, P.L. XXXV, col. 1607.

atunci voi cunoaşte pe deplin" (1 Co 13, 12). Credinţa e deci o cunoaştere parţială (ἐκ μέρους) care începe de unde încetează evidenţa... „O, credinţă, al cărei obiect apare cu evidenţă; nu poate să fie numită credinţă", a spus Sf. Atanasie cel Mare[553]).

3.5.5. Credinţa e reluarea contactului cu lumea supranaturală

Din cele spuse a reieşit limpede nevoia Harului dumnezeiesc pentru ca omul să reia legătura cu Tatăl ceresc şi, în general, cu lumea supranaturală, ruptă prin păcat.

Sfânta Scriptură ne descrie în chip antropomorfic familiaritatea lui Adam cu Creatorul său în grădina Edenului, apoi înţelepciunea dată lui de sus de a pune nume lucrurilor potrivit esenţei lor, apoi starea firii întregi, supusă destinaţiei ei primordiale şi, în sfârşit, chipul cum se manifestă această apropiere de Ziditorul atotputernic, bun şi înţelept, prin convorbiri „faţă către faţă" în Eden.

Prin căderea în păcat, omul a rupt legătura cu Dumnezeu, a pus capăt vieţii cu El şi s'a înstrăinat treptat de trăirea în sferele duhovniciei; ochii sufletului i s'au acoperit cu solzi materiali, şi i-a slăbit vederea celor invizibile; sufletul s'a îngroşat şi a devenit opac pentru energiile dumnezeieşti.

Cele invizibile trupului au rămas ca atare şi pentru suflet; Omul, înnămolit în clisa trupului şi a materiei a devenit insensibil la cele duhovniceşti. Antenele sale spirituale şi-au pierdut contactul cu cele duhovniceşti şi nu mai vibrează la atingerile lor. Nu mai vede pe îngeri şi nu mai vorbeşte cu ei; nu mai vede pe Dumnezeu şi nu mai vorbeşte cu El. Nu mai simte în el lucrarea energiilor celor necreate, nu mai aude chemările de sus; robit simţurilor, supus materiei, în luptă cu firea, care „suspină şi ea după slobozire", omul s'a redus la sfera materiei şi se supune legilor ei generale: descompunere şi moarte – moarte trupească, moarte duhovnicească. Dumnezeu, în bunătatea, înţelepciunea şi atotputernicia Sa, nu putea lăsa creaţia Sa pradă stricăciunii şi morţii. Ar fi însemnat izbânda răului în lume. Mijlocul de mântuire a omului, de prefacere a lui din om trupesc, în om duhovnicesc, din străin în fiu adoptiv, din duşman în prieten, din om mort în om viu, din seminţie a lui Adam în seminţie a lui Iisus Hristos, a fost ales în „taina cea din veac ascunsă şi de îngeri neştiută." Harul lui Iisus Hristos înviază pe acest om mort, îl înviorează, ca roua cerului zorelele, în dimineţile de primăvară, îi regenerează toate organele vieţii duhovniceşti, îi pune în mişcare întreg organismul spiritual pentru cele suprafireşti. Seva Harului pătrunde, purifică şi hrăneşte, sângele rugăciunii circulă cu putere. Minunea s'a realizat: solzii cad de pe ochii sufletului, antenele şi-au reactivat vibraţiile la undele invizibile, venite de departe şi omul trăieşte pe pământ ca având cetate stătătoare în cer, ca ducând o viaţă de pregătire aici... Bunurile viitoare i se dezvăluie; Dumnezeu împărtăşeşte celor aleşi ai Săi din bucuriile negrăite ale Împărăţiei Sale chiar de aici de pe pământ; uneori le descoperă, prin revelaţii particulare. Şi astfel se adeveresc cele viitoare, printr'o pregustare, printr'o experimentare, trăire a lor.

Astfel se face dovada vie a celor nevăzute.

Factorul care a intervenit pentru ca să adeverească cele viitoare şi să facă dovada celor nevăzute, este credinţa.

---

553 Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat împotriva lui Apolinarie; Migne*, P.G. XXVI, col. 1150, apud Har. Rovenţa, *art. cit.*, p. 30. Tot acest paragraf e pe larg dezvoltat acolo.

3.5.6. Condiţiile pătrunderii în lumea supranaturală

În actul credinţei, Dumnezeu ne-a dat Descoperirea Sa şi ne-a adus-o la cunoştinţă prin diferite mijloace:

„După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri, a vorbit părinţilor noştri prin prooroci, către sfârşitul acestor vremuri ne-a vorbit nouă prin Fiul" (Evr 1, 1). El ne-a dat şi Harul lăuntric, ca să ne putem însuşi această Revelaţie, în Biserică: *„Nimeni nu poate să vină la Mine de nu-l va trage Tatăl carele M-a trimis, iar Eu învia-l-voi în ziua cea de apoi"* (In 6, 44). La rândul nostru, noi am adus pregătirea lăuntrică pentru credinţă şi anume: Dorul nestins de adevăr şi după Dumnezeu mai ales; conştiinţa insuficienţei puterilor noastre de cunoaştere naturală pentru cunoaşterea supranaturalului şi mai ales a lui Dumnezeu, precum şi siguranţa acestei cunoaşteri, garantată de organismul suprafiresc şi omenesc, care e Trupul tainic al Domnului[554].

Acestea sunt condiţiile pătrunderii noastre în lumea supranaturală prin credinţă.

3.5.7. Pătrunderea în lumea supranaturală e pătrunderea lumii supranaturale în natural

În mod empiric, s'a înfăţişat credinţa în două feluri: ca aparat receptor al comunicărilor dumnezeieşti sau ca intrarea într'o ordine spirituală de existenţă. Le vom cerceta pe amândouă.

a) S'a spus că credinţa este ca un aparat receptor al comunicărilor din partea lui Dumnezeu, aşa după cum simţurile sunt aparatul receptor al adevărurilor din lumea naturii, o capacitate morală şi religioasă de a comunica cu Dumnezeu, de a primi revelaţiile pe care le-a făcut Dumnezeu omului, receptacolul undelor suprafireşti.[555]

Mai adâncă ni se pare concepţia după care credinţa presupune o prefacere, o transfigurare a propriei noastre firi, a puterilor noastre spirituale, pentru a le face apte de o nouă viaţă, de o nouă trăire. Ea presupune o nouă naştere a noastră o zguduire şi o prefacere totală a „omului vechi" în cel nou. Credinţa nu este numai acceptarea unor adevăruri exterioare, venite de la o autoritate din afară, ci integrarea omului, trup şi suflet, într'o realitate ontologică supranaturală şi tainică, Trupul tainic al Domnului.

Răsăritul ortodox a pus în centrul preocupărilor sale acea Θέωσις „terminus ad quem" al noii creaturi, în care se pot pătrunde antinomiile Revelaţiei divine prin *„înţelepciunea cea de sus"* (Iac 3, 15), opusă *„înţelepciunii acestui veac"* (1 Co 2, 6).

Sfinţii Părinţi au descris într'un chip măreţ această transformare a omului, care-l face apt să pătrundă în lumea supranaturală: „Cel care se naşte din nou, precum se exprimă însuşi Cuvântul, e liberat deodată de întuneric şi primeşte pe loc lumina. După cum cei care deschid ochii după somn nu-şi dau ei lumina (căci nu o posedă în ei), ci îndepărtează pur şi simplu piedicile care-i împiedicau de a vedea, dând, ca să zicem aşa, libertate capacităţilor vizuale latente, tot astfel posedăm un ochi dumnezeiesc limpede şi liber, de îndată ce Duhul a îndepărtat de la noi întunericul, care e păcatele noastre, ca o

554 Cf. Dr. Rudolf Peil, *Lernet den Christus glauben kennen! (Werkbuch)*, Freiburg im Breisgau, 1940, p. 146.

555 Vezi Arhimandritul Iuliu Scriban, *Curs de Teologie Morală*, ed. II, Bucureşti, 1921, p. 339, sq.

ceaţă care se risipeşte. Numai cu un asemenea ochi putem contempla pe Dumnezeu, când ne luminează Duhul, de sus. În acest chip se constituie ochiul care vede pe Dumnezeu, căci numai cel asemenea e prieten cu cel asemenea; numai ceea ce e sfânt poate, deci, să se unească cu izvorul oricărei sfinţenii"[556].

Credinţa este eliberarea noastră din cercul strâmt al raţiunii lipsite de lumina cea de sus. Ea este libertatea noastră transfigurată de Har; ea e primirea calităţii de fiu adoptiv al lui Dumnezeu şi a libertăţii ei: „Iisus a zis: *„De rămâneţi în cuvântul Meu, sunteţi cu adevărat ucenicii Mei; şi veţi cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi"* (In 8, 32). Credinţa este pătrunderea noastră în lumea suprafirească a Bisericii *„stâlpul şi temelia adevărului"* (1 Tim 3, 15). Este vorba, însă, despre credinţa vie, lăuntrică, trăită într'o Biserică vie şi activă, de cel ce s'a integrat în Trupul tainic al Domnului, ca membru viu al lui[557]. Sfinţii Părinţi au arătat că Biserica e deţinătoarea exclusivă a adevărului mântuitor. Astfel, Sf. Irineu a afirmat acest lucru în cuvinte vrednice de reţinut: „Unde e Biserica, acolo e şi Duhul Sfânt. Iar unde e Duhul Sfânt, acolo e plinătatea Harului şi tot adevărul. Cei ce caută hrana în afara sânului matern al Bisericii, n'au deloc parte cu Hristos şi nu primesc apele vii şi curate care se revarsă din Trupul cel Tainic"[558].

În raiul cel duhovnicesc al Bisericii se descoperă această lume supranaturală a Revelaţiei dumnezeieşti; acolo se pătrund tainele cele mai adânci ale ei, acolo se dezvăluiesc, se înţeleg şi se primesc. Aşa devin accesibile adevărurile supranaturale, sufletului omenesc, supranaturalizat prin Har.

Această pătrundere în lumea supranaturală are un scop precis: prefacerea omului, pentru ca apoi şi el să ajute la transformarea altuia, după măsura lui Hristos. Ficare „credincios" trebuie să devină un „mărturisitor", iar credinţa trebuie să fie o „mărturie". Hristos devine vizibil pentru cei necredincioşi prin cei credincioşi, care, la rândul lor devin „diafani" pentru Hristos cel lăuntric lor, prin viaţa lor duhovnicească. Intrarea unuia în lumea supranaturală atrage şi pe alţii: *„Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând şi faptele voastre cele bune să preamărească pe Tatăl vostru cel din ceruri..."* (Mt 5, 16). Căci nu poate fi cetate pe munte şi să nu se vadă (Mt 5, 14). Intrarea noastră în lumea supranaturalului înseamnă intrarea lumii supranaturale în natural. Această întrepătrundere se dă cu luptă, osteneală, jertfe... Ea are ca scop să facă văzut nevăzutul şi să realizeze nădăjduitul. Iar când se va săvârşi această vedere, când norul care acoperă vederea credinţei (FA 1, 9) se va sfâşia şi când nădejdea va lua sfârşit pentru că obiectul ei se va fi realizat, atunci vom vedea toate faţă către faţă. Atunci credinţa va înceta.

Şi va mai dăinui numai iubirea, în veci de veci (1 Co 22, 8), căci Dumnezeu e iubire (1 In 4, 8).

---

556 Clement al Alexandriei Pedagogul, I, 6; apud. J.A. Moehler, *L'Unité dans l'Eglise...*, col. „Unam Sanctam", Paris, 1938, p. 15.

557 Pentru acest paragraf, vezi art. lui N. Berdiaev, *Sur la nature de la foi*, din „Λόγος, revue internaţionale de synthèse chrétienne orthodoxe", anul I, Bucureşti 1928, pp. 45-50.

558 Sf. Irineu, *Adv. Haereses*, III, 24, 1, Migne, P.G. VII, col. 966.

3.6. Ştiinţă şi cugetare în domeniu dogmatic şi simbolic. Teologia Dogmatică, ştiinţă teologică

Am văzut cele două principii, cel obiectiv şi cel subiectiv al Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Revelaţia dumnezeiasă ne înalţă gândul la cel care a dat-o; credinţa, la mijlocul prin care am primit-o. Se poate vorbi despre această disciplină ca despre o ştiinţă? Căci ne vorbeşte despre Dumnezeu, „Deus absconditus", pe care nimeni nu L-a văzut niciodată şi despre un mijloc de a dobândi aceste „cunoştinţe" despre El, care e cu totul deosebit.

Vom expune, pe scurt, cele referitoare la această problemă.

3.6.1. Teologia Dogmatică îndeplineşte condiţiile unei adevărate ştiinţe

O ştiinţă se deosebeşte, după unii cugetători creştini, prin aceea că dă o cunoaştere a unui obiect, că această cunoaştere dată de ea e sigură şi că se poate obţine printr'o rânduială sistematică[559]. Din acest punct de vedere Teologia Dogmatică şi Simbolică este o ştiinţă ca oricare alta. Ea dă, într'adevăr, o cunoaştere despre Dumnezeu, prin studiul aprofundat al celor două izvoare ale Revelaţiei. Autoritatea cunoaşterii religioase e „asigurată" pentru creştini de nenumăratul şir al martirilor şi a al mărturisitorilor, care au trăit şi au murit pentru credinţa lor. Şi, în sfârşit, ea se poate obţine printr'o rânduială sistematică a materialului oferit de izvoarele amintite, ca şi de experienţa trăitorilor în Dumnezeu.

3.6.2. Respingerea ideii contrarie

S'a tăgăduit disciplinei acesteia – ca şi filozofiei şi mai ales metafizicii – titlul de „ştiinţă ", pentru motivul că el s'ar cuveni numai aşa numitelor „ştiinţe pozitive". Se ştie, de pildă, că, în veacul trecut, Auguste Comte a arătat că sunt trei ordine de cunoştinţe: întâi, cea teologică sau fictivă, al doilea cea metafizică sau abstractă, şi al treilea, cea ştiinţifică sau pozitivă. Pe ce întemeia el categorisirea metafizicii ca un simplu exerciţiu de abstractizare, iar a religiei, ca o stare fictivă şi rezerva titlul de „cunoaştere ştiinţifică" numai celei zise „pozitivă"? Pe faptul că el reducea evidenţa la sensibil sau raţional. El limita astfel cu totul domeniul ştiinţific, excluzând din el nu numai domeniul supranatural al credinţei, ci şi noţiuni curente, pe care nu le demonstrăm, ci le credem, printr'o „credinţă" ce se confundă cu părerea: datoria, binele, răul, conştiinţa, care nu se demonstrează, ci se arată, se afirmă conştiinţei şi se atestează. Într'adevăr, nu există numai tărâmul sensibilului, ci şi al raţionalului şi al Moralei şi Religiei[560].

---

559 Gaston Frommel, *L'expérience chrétienne, un cours de Dogmatique*, vol. I, Neuchâtel, 1916, p. 2.

560 *Ibidem*, pp. 5-9.

Deci, în concepţia creştină, domeniul ştiinţei pozitive nu cuprinde toate realităţile ce se impun cunoaşterii noastre. Domeniul supranaturalului rămâne o realitate constrângătoare, fie că e tăgăduită, fie că e recunoscută. De aceea, ştiinţele pozitive pot afirma realităţile căzute în domeniul cercetărilor lor, dar nu au dreptul să tăgăduiască cele care depăşesc limitele acestui domeniu, ele însele fiind limitate, relative, nedesăvârşite, nesigure, dacă nu chiar contradictorii[561], uneori.

3.6.3. Amestecul care caracterizează Teologia Dogmatică şi Simbolică

După obiectul ei, Dogmatica e ştiinţa cea mai înaltă, deoarece ea sistematizează datul revelat absolut, despre Dumnezeu. După subiectul ei, este desăvârşită, deoarece subiectul ei e însăşi Biserica; dar după mijlocitorul ei, autorul, ea e mai mult sau mai puţin imperfectă, din toate punctele de vedere. Căci toate ştiinţele omeneşti sunt nedesăvârşite, deci şi Dogmatica. Şi ea participă la starea de cunoaştere imperfectă, schimbătoare. Căci dacă „datul revelat" e desăvârşit, ceea ce face specificul Dogmaticii, adică tocmai expunerea lui ştiinţifică şi sistematică se poate schimba de la o epocă la alta. Astfel, dacă comparăm Teologia Dogmatică a lui Macarie, de acum un veac, cu a noastră, vedem că el are multe concepţii deosebite cu privire la atributele dumnezeieşti, răscumpărare, Har etc., pe care le-am mai amintit.

Disciplina Dogmaticii nu e ştiinţă căzută din cer, ci poate fi socotită ca un dar al lui Dumnezeu, primit în condiţii omeneşti şi pământeşti, adică putând cuprinde alături de aur şi o simplă argilă, lipită de el, adică adevăr dumnezeiesc şi greşeală omenească[562].

Totuşi, prin obiectul cercetării ei, după metodele ei, (experienţă şi credinţă), şi după criteriile proprii ale adevărului ei normate de Biserică, potrivit Revelaţiei –, ea poate fi socotită ca ocupând locul de mijloc între ştiinţa omenească şi experienţele sau izvoarele; din care a luat naştere[563]. În felul acesta, Teologia Dogmatică şi Simbolică se caracterizează prin acest amestec de înalt ştiinţific şi profund-credincios de relativ şi absolut, de dumnezeiesc şi omenesc, de bisericesc-colectiv şi individual.

3.6.4. Experienţele religioase care se repetă cu mulţi creştini, asigură una dintre caracteristicile ştiinţelor pozitive: repetarea aceloraşi fenomene prin aceleaşi metode şi mijloace

Teologia Dogmatică şi Simbolică îşi merită numele de „ştiintă ", dar de „ştiinţă teologică", prin faptul că obiectul ei, învăţătura creştină, cristalizată cu deosebire în dogme, (ale căror experienţe sunt descrise minunat de Părinţii pustiei, de trăitorii în Dumnezeu), este dată prin Descoperirea dumnezeiască, în care îşi au obârşia experienţele acesteia, dar nu odată, ci *„în multe părţi şi în multe chipuri"* (Evr 1, 1). Unitatea acestor experienţe pe care o realizează pe deplin numai persoana lui Iisus, până la statura căruia năzuieşte să ajungă creştinul şi apoi sfinţii prin mijlocirea dumnezeiescului Har,

561 Vezi revista „Studii Teologice", anul VI, 1937, vol. I, Bucureşti, pp. 3-31.

562 K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zollikon Zürich, 1947, p. 11.

563 Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik*, vol. I Zürich, 1946, p. 74.

care lucrează „unul în toţi" şi în genere trăirea în una şi aceeaşi Biserică pe diferite trepte ale înduhovnicirii, asigură una dintre caracteristicile experienţelor pozitive: repetarea aceloraşi fenomene prin aceleaşi mijloace.

3.6.5. Primejdia de a ţine cu orice preţ la titlul de „ştiinţă", acordat Dogmaticii

Totuşi, ceea ce face specificul oricărei ştiinţe, adică „cunoaşterea", aceea pe care o dă ea, este o cunoaştere cu totul deosebită de celelalte. E o cunoaştere prin „ochii credinţei"[564], prin „raţiunea inimii", prin dovada celor nevăzute[565]. E o cunoaştere sui generis, un „adevăr prin întâlnire", adevăr în dimensiunea personală lui „tu-eu", nu în dimensiunea „lucrului", zice Emil Brunner[566]. Iată de ce, continuă el, nu se poate vorbi despre cunoaşterea pe care ne-o dă Dogmatica despre Dumnezeu, ca despre o cunoaştere ştiinţifică oarecare, exterioară nouă.

E vădit lucru că Dogmatica are analogii cu alte ştiinţe. Dar ea realizează foarte puţin din desăvârşirea celorlalte ştiinte profane, prin specificul cunoştinţei sale. Căci pe când celelalte ştiinţe se pot apropia cu atât mai mult de ceea ce face obiectul cercetărilor, în domeniul dogmatic, cu cât reflectează cineva mai mult, pe plan intelectual, cu atât are impresia că obiectul reflecţiilor sale se depărtează mai mult: între această credinţă-întâlnire cu Dumnezeu şi Dogmatică se interpune, masiv, cugetarea omenească, care uneori este ucigătoare de credinţă. Şi adeseori ai impresia că, cu cât demonstraţia dogmatică e mai constrângătoare, cu atât se depărtează mai repede ceea ce era viu în credinţă: „Totul devine sistem sau sistematizare. Istoric-dinamicul e prins într'o reţea de idei logice atemporale; categoriile personale sunt acoperite de cele nepersonale"[567]. Şi astfel, cu preţul unei depărtări de persoana vie a lui Iisus Hristos, a lui Dumnezeu se ajunge uneori, la o sistematizare desăvârşită a unei învăţături care n'are nimic viu, nimic trăit în ea.

Citind unele tratate scolastice, această impresie rămâne întipărită în suflet. De aceea e o datorie pentru dogmatist de a căuta să redea ceva din gnoza creştină, din cunoaşterea trăită, experimentată, în Dogmatica sa, necăutând să ucidă ce e viu în ea, numai de dragul unei sistematizări mai perfecte sau pentru a deosebi această disciplină cu titlul de o însemnătate foarte relativă în cele religioase, de „ştiinţă" (cazul bătrânului Serapion, istorisit de Casian şi amintit de noi e un exemplu tipic în acest sens). Ea trebuie să păstreze ceva din dinamismul primar al învăţăturii creştine, fără să piardă, însă, ceea ce face specificul ei în ansamblul celorlalte discipline teologice.

564 Fericitul Augustin, *Epistola CXX*, Migne, P. L., XXXIII, col. 456.

565 Evrei 1, 1; vezi *ibidem*.

566 Emil Brunner, *op. cit.*, p. 71.

567 *Ibidem*, p. 73.

3.7. Teologia Dogmatică şi Filozofia în Biserica Ortodoxă

3.7.1. Atitudinea Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii faţă de înţelepciunea omenească

Creştinismul a luat naştere şi s'a dezvoltat într'o lume, care atinsese culmi unice în ce priveşte filozofia. Chiar în scrierile Noului Testament vedem că se ia o atitudine faţă de această „înţelepciune omenească", cu care creştinismul putea intra în competiţie şi în conflict. De aceea nu e de mirare că, începând cu Sf. Apostol Pavel, creştinismul ia uneori atitudine potrivnică filozofiei; pentru a dovedi aceasta, e de ajuns să ne amintim de avertismentul aspru, pe care marele Apostol îl dă celor ce se lasă vrăjiţi de înţelepciunea acestui veac: „Luaţi aminte să nu vă fure pe voi cineva cu filozofia şi cu înşelăciunea deşartă după stihiile lumii şi nu după Hristos", fiindcă *„Domnul cunoaşte gândurile înţelepţilor cât sunt de deşarte"* (Co1 12, 8 şi 1 Co 3, 20). „Unde este înţeleptul? Unde este cărturarul? Unde este întrebătorul veacului acestuia? N'a socotit Dumnezeu înţelepciunea lumii de nebună?", întreabă Sf. Apostol. Şi apoi vesteşte pieirea înţelepciunii deşarte, a celor ce se opun lui Dumnezeu: *„Pierde-voi înţelepciunea înţelepţilor şi ştiinţa celor învăţaţi o voi nimici"* (1 Co 1, 19, 20).

Cu aceasta, Apostolul Neamurilor nu înţelegea să osândească cugetarea omenească, ci cugetarea care luptă în zadar cu Dumnezeu şi cu Hristos.

Această deosebire a fost bine înţeleasă de Biserică de la începutul ei şi de aceea corifeii ei au luat o atitudine potrivită cu ţinta urmărită de filozofie: uneori potrivnică, alteori favorabilă. Astfel, Taţian Asirianul se ridică cu hotărâre împoriva amestecului celor omeneşti cu cele dumnezeieşti, iar Sf. Grigore de Nazianz compara introducerea filozofiei în cugetarea creştină cu cele 10 plăgi ale Egiptului – atitudine formulată antitetic de Tertulian în cunoscuta invectivă: „Adeo quid simile philosophus et christianus, Graeciae discipulus et coeli?"[568].

Dar unii dintre contemporanii lor iau o atitudine exact contrarie, văzând în înţelepciunea omenească un ajutor preţios, o treaptă către înţelepciunea dumnezeiească şi un îndrumător către ea. Prototipul lor este Sf. Justin Martirul, care nu leapădă mantia de filozof până la moarte. Şcoala din Alexandria va determina curentul cel mai puternic şi mai statornic pe această cale, propunându-şi să demonstreze că dacă înţelepciunea păgână a ajuns la o înălţime unică, aceasta se datoreşte tot lui Dumnezeu-Logosul, atotînţelepciunea, care a luminat pe cei mai aleşi fii ai antichităţii păgâne. Folosindu-ne de unele adevăruri descoperite lor, nu greşim, în măsura în care alegerea e făcută în lumina lui Hristos, care luminează toate. Filozofia, scrie Clement Alexandrinul, are un rol providenţial, ca o călăuză către Hristos, ca şi Vechiul Testament: „Filozofia a fost

[568] Tertulian, *Apologeticum*, XLVI.

dată grecilor ca un fel de Testament spre folosul lor, care trebuie să le servească de treaptă pentru a se înălța la filozofia după Hristos"[569].

Sf. Ioan Damaschin – autor al unui tratat de Logică aristotelică –, va sintetiza atitudinea Sfinților Părinți față de filozofie, emițând celebra formulă folosită de Petru Damian în Apus şi, după el de toată scolastica, „Filosofia ancilla fidei": Să cercetăm, scrie el, şi scrierile înțelepților păgâni, căci poate vom afla şi la ei ceva bun de învățat şi vom culege de acolo ceva folositor sufletului (după care dă formula citată)[570].

3.7.2. Romano-catolicismul a „canonizat" aristotelismul

După marea schismă, Biserica apuseană îşi însuşeşte metoda scolastică, prin care caută să demonstreze toate adevărurile credinței. La temelia ei stau categoriile filozofiei aristotelice, care odată cu cel mai desăvârşit sistem scolastic, „Summa totius Theologiae" a lui Toma de Aquino, au fost primite de fapt ca normative pentru întreaga Biserică romano-catolică, au fost decretate ca atare de papa Leon al XIII-lea şi, ca urmare, sunt suspectați şi înlăturați toți cei care nu le primesc, dând întâietate altui sistem (cazul Laberthonnière sau al Pr. Sanson). Toma de Aquino şi-a apărat concepția filozofică în felul următor: este oare îngăduit, întreabă el, să se amestece apa înțelepciunii acestui veac cu vinul Scripturii? La care răspunde: „Cei care se slujesc de filozofie, în expunerea Scripturii Sfinte, nu amestecă apa cu vinul, ci schimbă apa în vin"[571].

Nu e uşor să te menții pe o asemenea poziție, din pricina următoare: cugetarea omenească nu poate servi decât ca veşmânt pentru învățătura dumnezeiească. Aşa după cum, dacă ar ieşi cineva pe stradă îmbrăcat în hainele evului mediu ar fi obiect de cercetare curioasă, dar nimeni nu şi le-ar însuşi, ele nemaicorespunzând felului nostru de viață, gusturilor şi nevoilor noastre, tot astfel filozofia aristotelică prin intermediul celei scolastice, nu mai răspunde problemelor zilelor noastre, după cum nu mai corespunde năzuințelor sufletului nostru şi, în general, nivelului ştiințific şi înălțimii gândirii de azi. Tratatele scolastice sau în stil scolastic, silogismic, nu mai sunt potrivite cu epoca noastră, nu mai sunt în gustul nostru.

Înşişi romano-catolicii recunosc acest lucru; de aceea ei explică dependența Teologiei apusene de filozofia scolastică şi „canonizarea" Tomismului în felul următor: filozofia aceasta dă o traducere în limbajul accesibil omului a adevărurilor dumnezeieşti; ea dă mai întâi terminologia şi apoi metoda, cadrele logice, neînfeudând dogma nici unui sistem filozofic propriu-zis[572].

Totuşi nu se poate tăgădui că, în romano-catolicism, sistemul de gândire oficial e cel aristotelic trecut prin filiera scolastică şi că această Biserică s'a fixat definitiv asupra unui singur sistem filozofic; ea nu mai îngăduie gândirii omeneşti să evolueze sau nu mai îngăduie cugetării religioase să se actualizeze, să se pună de acord cu gândirea omenească sub toate formele: „Nunc in aeternum stat!".

---

569 *Stromate*, VI, 8, Migne, P. G. IX, col. 288-289.

570 Sf. Ioan Damaschinul, *Fântâna cunoştinței*, Migne, P. G. XCIV, col. 532.

571 Toma de Aquino, *In Boet., De Trin.*, Qu. 2, art. 3, obiect 5 şi ad. 5.

572 Vezi Reg. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, a 5-a mie, Paris, 1936, pp. 361-399.

3.7.3. Protestantismul, după ce s'a acomodat cu toate sistemele şi felurile de gândire, se opune azi cât poate, oricărui amestec al filosofiei în Dogmatica creştină

Protestantismul a căzut în greşeală la extrema cealaltă: el a căutat să se „actualizeze" în aşa măsură, încât aproape toate Dogmaticile acestei confesiuni poartă adânc imprimat caracterul gândirii omeneşti a timpului respectiv. „După ce s'a potolit lupta lui cu romano-catolicismul, protestantismul a pornit într'o goană ciudată în căutarea propriilor himere sau a celor cu care-i îmbia mersul, evoluţia gândirii profane. Şi astfel, „ortodoxiei protestante", seci, a veacului al XVII-lea, i-a urmat direcţia pietistă, apoi aşa-numitul raţionalism vulgar, apoi neokantianismul, supraraționalismul..., pentru ca în veacul trecut să îmbrace haina transparentă a hegelianismului, să evolueze spre Teologia sentimentului şi a panteismului, apoi să se bifurce într'un dogmatism confesional sau dogmatic, pentru ca în veacul nostru să se sfâşie într'un liberalism dus până la aconfesionalism complet, într'un neocalvinism şi un neoluteranism îndârjit, în existenţialism şi mai ales în Teologia Dialectică sau „a crizei" – cel mai puternic curent al protestantismului de azi"[573].

E vrednic de observat că corifeii acestei din urmă şcoli se leapădă de filozofie, deşi metoda dialectică pe care-şi sprijinesc curentul, ea însăşi este o metodă filozofică. Astfel, Karl Barth e nevoit să recunoască adevărul că „de îndată ce am deschis gura, ne găsim în domeniul filozofiei"; că transpunerea datului revelat în concepte presupune un sens filozofic acceptat al acestor concepte. El mai arată însă că, dacă folosirea unei vorbiri curente nu dovedeşte liberarea de orice filozofie, totuşi nu înseamnă legarea cuiva de o filozofie determinată. Dacă s'ar lega cineva de o limbă conceptuală precisă, adică a unui sistem filozofic precis, el şi-ar pierde libertatea. În consecinţă, teologul „trebuie să protesteze împotriva oricărei specii de realism şi de idealism... Sensul oricăror imagini şi al tuturor conceptelor nu stă în imagini şi în conceptele însele, ci în Dumnezeu la care se raportează..."[574].

Constatând deci că orice expunere se face într'un limbaj filozofic, Barth evită adoptarea unui sistem precis. E o atitudine de prudenţă pe care protestantismul de azi o adoptă, ca o concluzie a premisei dialectice a prăpastiei dintre Cuvântul lui Dumnezeu şi cugetarea omenească, – în urma exceselor din trecut. Din acest punct de vedere, însă, nu trebuie să se excludă orice gândire omenească, aprioric, ci, potrivit gândirii Sfinţilor Părinţi, să se excludă numai aceea potrivnică lui Dumnezeu.

3.7.4. Atitudinea conciliantă a Teologiei ortodoxe

Ortodoxia are o părere mult mai conciliantă decât celelalte două confesiuni creştine; înflorirea cugetării teologice ruseşti contemporane, în frunte cu un Berdiaev, Bulgakov ş.a., dă mărturie despre roadele frumoase ale acestei atitudini.

---

573 N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, studiu în „Ortodoxia", anul II, nr. 3, iulie-septembrie, 1950, Bucureşti, p. 432 sq.

574 Karl Bath, *Credo*, trad. din nemţeşte de Pierre şi Jean Jundt, Paris, 1936, pp. 229-232.

Dar până să se ajungă aici, Teologia răsăriteană a avut de traversat adeseori pustiul unor crize...

Astfel; mulţumită influenţei scolasticii apusene, Ioan Italus şi alţi învăţăcei bizantini ai săi au căzut în erezia antitrinitară; mai apoi Eustratie al Niceei a fost adus în faţă sinodului din 1117, de la Constantinopol, la care a fost silit să subscrie următoarea formulă, care trebuia să pună capăt abuzurilor ce se făceau de metoda scolastică: „Cel care ar afirma că e bine să argumenteze, privitor la principiile nedemonstrabile ale credinţei şi la acelea în privinţa cărora Părinţii nu au folosit nicidecum silogisme, să se oprească, nu numai ca neevlavios, ci şi ca nebun şi fără de minte..."[575].

Această oroare de scolastică s'a îndepărtat cu timpul, ba a fost înlocuită cu o îmbrăţişare totală a metodei scolastice, din veacurile al XV-lea până în al XVIII-lea, când, încetul cu încetul, datorită mai ales influenţei binefăcătoare a lui Teofan Procopovici, scolastica a fost, treptat, abandonată ca metodă.

Care e atitudinea de azi a Dogmaticii ortodoxe în privinţa raportului ei cu filozofia? Se arată folosul filozofiei în Teologie, înţelegerea necesară între credinţă şi raţiune, ajutorul reciproc pe care şi-l dau, dar, în practică, nu prea se folosesc sistemele filozofice în expunerea dreptei credinţe[576].

Această lipsă este împlinită, în ultimul timp, de marele curent pravoslavnic al Teologiei ruseşti.

Călăuza noastră în pirivinţa raportului dintre Teologie şi filozofie rămân Sfinţii Părinţi. Ei au folosit cele două mari curente filozofice ale lumii greco-romane, cel aristotelic şi cel platonic; deci s'au folosit de filozofiile cu trecere în vremea lor. Şi pentru pătrunderea gândirii patristice e nevoie, mai întâi, de cunoaşterea acestor filozofii. Astfel, cu ajutorul atristotelismului s'au explicat unirea ipostatică, unitatea firii dumnezeieşti în Treimea Persoanelor etc...; iar cu ajutorul platonismului se deosebesc cele două lumi, cea dumnezeiească, suprasensibilă; veşnică, de cea materială, nedesăvârşită, quasi-haotică. Omul, un microcosmos, are partea lui cea mai nobilă închisă în materie şi încearcă să se înalţe la lumea veşnică. Prin participare – noţiunea platontică –, el se poate împărtăşi de bunurile dumnezeieşti, de Har...

Cu aceste exemple am arătat, pe de o parte că Sfinţii Părinţi au folosit în mod curent filozofiile timpului lor şi, pe de altă parte că, pentru a-i înţelege, trebuie să cunoaştem aceste filozofii.

De aici urmează mai întâi că dogmatistul poate înveşmânta ideile revelate în orice sistem filozofic, potrivit preferinţei sale, fără să modifice ceva din cuprinsul Descoperirii, şi dându-i forma convenabilă acestui fond. În al doilea rând, folosirea demonstraţiei filozofice trebuie făcută cu moderaţie, pentru a nu se mai ajunge la abuzurile cunoscute ale scolasticii. În al treilea rând, folosirea categoriilor unei filozofii nu exclude folosirea altora. În al patrulea rând, ţinând seama de însemnătatea filozofiei aristotelice şi mai ales platonice în epoca patristică, e de la sine înţeles că dogmatistul are nevoie de o anumită „doză" de formaţie elenistică pentru înţelegerea dogmelor creştine.

---

575 Vezi S. Salaville, *Philosophie et Théologie ou episodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117*, în revista „Echos d'Orient", t. XXIX, 1930, pp. 132-156.

576 A. Palmieri, *Theologia Dogmatica orthodoxa...*, t. I, Florenţa, 1911, p. 187 sq.

În sfârşit, folosirea unei gândiri sau a unor categorii filozofice nu trebuie făcută pentru scoaterea în relief a propriei înţelepciuni, ci pentru triumful ideilor creştine, prin împodobirea lor aleasă, potrivit nevoilor sufleteşti, pregătirii şi înclinărilor contemporanilor. Căci lipsa smereniei la un dogmatist e mai păgubitoare decât lipsa filozofiei în expunerea învăţăturii creştine.

Un gânditor creştin a motivat astfel dreptul şi obligaţia fiecărei generaţii creştine de a da dezlegare problemelor timpului prin prisma Evangheliei: „Creştinii veacurilor noi nu sunt osândiţi nicidecum la rolul de păzitori de arhive şi muzee ale formelor dogmatice antice. Ca şi cei vechi, noi suntem purtători vii ai cuprinsurilor esenţiale ale Tradiţiei credinţei apostolice care de-a pururi se înnoieşte... Interzicerea de a tâlcui cuprinsul creştinismului în limba unei gândiri noi şi de a-l expune în forme proprii problematicii celei mai noi, ar fi o adevărată îndumnezeire monofizită a elementului omenesc, o absolutizare a înarmării filozofice cu vechea înţelepciune, pentru înţelegerea Părinţilor Bisericii. Din fericire, nu e aşa. Pentru existenţa dreptului de liberă dezvoltare a credinţei, cu ajutorul tehnicii filozofice celei mai noi, moştenirea de la Părinţii Bisericii nu e pentru noi cătuşe la picioare, ci ne dă aripi liberatoare, care înalţă înţelegerea omenească cea slabă peste prăpastia antinomiilor religioase. Ei sunt stele conducătoare care arată direcţii ce nu pot greşi, spre dobândirea adevărurilor descoperite de Dumnezeu"[577].

3.8. Subiectul şi spaţiul Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Biserica, subiect şi spaţiu al Teologiei Dogmatice şi Simbolice

După ce am înţeles ce este Teologia Dogmatică şi Simbolică, rostul ei şi locul pe care-l ocupă în viaţa creştină, precum raportul ei cu ştiinţa şi filozofia în general, se pune întrebarea: care este „subiectul" şi „spaţiul" Teologiei Dogmatice şi Simbolice?

3.8.1. În ce sens Biserica e „subiect" al Teologiei Dogmatice şi Simbolice

„Subiect" al unei ştiinţe este acela căruia îi este încredinţat obiectul şi domeniul cercetărilor acelei ştiinţe. Teologia Dogmatică şi Simbolică expune învăţătura primită de Biserică prin cele două izvoare ale Revelaţiei: Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie. Biserica este cea care a formulat în dogme această învăţătură; ea a apărat-o de erezii, a propovăduit-o, a sistematizat-o, a actualizat-o pentru fiecare generaţie.

Cei care au predat Teologia Dogmatică şi Simbolică au avut totdeauna convingerea că o fac în numele Bisericii şi spre folosul ei. Cei ce au făcut să progreseze acest obiect şi-au dat seama de faptul că Biserica însăşi actualizează neîncetat învăţătura ei. Şi, de asemenea, au ţinut seama de faptul că Biserica se păstrează nepătată înnoind numai

577 Kartaschoff, *Die Freiheit der Theologisch-wissenschaftlichen Forschung und die kirchliche Autorität*, în „Procès-verbaux du premier congrès de Théologie orthodoxe à Athènes...", cit. supra, p. 183.

învelişul său istoric, dar păstrând şi dezvoltând, numai printr'o aprofundare şi actualizare necontenită în timpurile pe care le străbate, fondul nestricat al Descoperirii dumnezeieşti.

Dogmatistul participă la viaţa Bisericii şi la învăţătura ei, expunându-le în chip sistematic în cadrul datului revelat. El e conştient de faptul că Dogmatica dă o mărturie a Bisericii despre Cuvântul lui Dumnezeu cel veşnic în mijlocul sistemelor de gândire schimbătoare, în mijlocul unei ştiinţe în continuă prefacere, în mijlocul unei societăţi mereu în transformare.

Această mărturie e dată de Biserică după îndoita normă a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii, temelia vieţii ei intime. Vechimea este garanţia autenticităţii ei. Protestanţii înşişi proclamă adevărul că Biserica este subiectul acestei discipline, ca una ce ia naştere în Biserică şi e legată de existenţa ei: „Acolo unde se ocupă cineva de Dogmatică fie învăţând pe altul, fie învăţând de la altul, se găseşte în spaţiul Bisericii. Cel care ar voi să se ocupe cu Dogmatica şi s'ar situa în afara Bisericii în chip conştient, ar trebui să ştie că obiectul Dogmaticii îi este străin şi ar trebui să nu se mire dacă, după primii paşi, ar constata că nu e pe drumul cel bun...", spune chiar un protestant[578].

Biserica a primit darul infailibilităţii; ea e o Biserică învăţătoare şi prima poruncă a Mântuitorului dată ucenicilor Săi, e aceea de a învăţa (Mt 28, 19). Dogmatica a luat naştere din îndatorirea ei de a învăţa (FA 2, 42); ea este expunerea ştiinţifică şi sistematică a învăţăturii Bisericii, potrivit noilor experienţe ale acestei colectivităţi şi potrivit noilor nevoi pe care le creează vremurile. Am văzut că Enciclica patriarhilor orientali de la 1848 scrie că la noi nu s'au putut face schimbări de credinţă din pricină că întreaga Biserică păzeşte adevărul. De aceea, Sfinţii Părinţi s'au întrecut în lauda ei: „Nu te lepăda de Biserică – ne învaţă Sf. Ioan Gură de Aur; căci nimic nu e mai tare decât Biserica. Nădejdea ta e Biserica, mântuirea ta e Biserica, scăparea ta e Biserica. Ea e mai înaltă decât cerul şi mai întinsă decât pământul, niciodată nu îmbătrâneşte, totdeauna înfloreşte"[579].

3.8.2. Biserica e „spaţiul" Teologiei Dogmatice şi Simbolice

Din cele spuse reiese cu prisosinţă că tot Biserica e „spaţiul", aria Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Într'adevăr, ea îşi propune două scopuri: acela de a expune învăţătura pentru lămurirea celor din lăuntrul Bisericii şi acela de a propovădui pentru cei din afara ei. Pe cei din lăuntru îi luminează şi-i călăuzeşte, fortificându-i, iar pe cei din afară îi atrage. Astfel se delimitează, se întăreşte şi se întinde neîncetat acest „spaţiu" sau arie a Bisericii. Dogmatica a luat naştere în Biserică şi e legată de existenţa ei. „Te foloseşti de Dogmatică în calitate de membru al Bisericii, cu conştiinţa unei sarcini a Bisericii şi unei slujbe în Biserică, din pricina nevoilor din interiorul Bisericii. Dogmatica e o funcţie a Bisericii", zice tot un protestant[580]. Ea a luat naştere în

[578] Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Solliken-Zürich, 1947, p. 10; cf. p. 9-13.

[579] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia către Eutropiu*, 6, Migne, P. G., vol. 52, col. 402.

[580] Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik*, vol. I, Zwingli-Verlag, Zürich, 1946, p. 3.

Biserică, la câteva veacuri după întemeierea ei; dar temeiurile ei de nezdruncinat se găsesc în chiar izvoarele învăţăturii creştine a Bisericii.

Obârşia ei urcă până în epoca polemicelor anti-iudaice şi anti-păgâne din epoca primară a creştinismului; ea s'a alimentat din nevoile primelor lucrări catehetice şi ale speculaţiilor înalte, care dovedeau dumnezeirea învăţăturii creştine, precum şi din tâlcuirile învăţăturilor biblice[581].

Învăţăturile ereticilor şi schismaticilor de tot felul n'au loc în Biserică; aceştia s'au exclus singuri din comunitate, nu mai sunt în comuniune cu ea, nu mai deţin adevărul ei, în iubire, şi nu mai trăiesc în „spaţiul" ei, în aria ei duhovnicească, în marele ei curent dinamic, tradiţional.

Excluzându-se astfel, singuri, nu mai pot deţine adevărul, căci nu mai sunt în „spaţiul" unde lucrează Duhul Sfânt, nu mai tâlcuiesc Scripturile potrivit Sfintei Tradiţii dumnezeieşti, fiindcă nu mai pot experimenta viaţa în Hristos în Biserică şi prin ea; ba, mai mult, după consensul Bisericii primare, nu mai pot nici măcar folosi Sfintele Scripturi: ele sunt un bun al Bisericii, pe care Dumnezeu l-a încredinţat Bisericii şi a căror cheie e încredinţată exclusiv acestui organ al mântuirii, în care lucrează Duhul Sfânt „carele a grăit prin prooroci". În epoca patristică s'a accentuat această lipsă a ereticilor de tot felul, care s'au rupt din trupul Bisericii şi care, în virtutea „prescripţiei" şi-au interzis singuri folosinţa Sfintelor Scripturi, (în De praescriptione haereticorum al lui Tertulian, mai ales după Adversus haereses al Sf. Irineu).

3.8.3. Ea a dat putinţa dezvoltării acestei discipline

Dar şi în alt sens Biserica e „subiectul" şi „spaţiul" disciplinei noastre. În ea şi pentru ea s'a dezvoltat Teologia Dogmatică şi Simbolică, căci în ea şi pentru ea au luat naştere şi şcolile teologice care au cultivat'o şi au perfectat'o cu timpul. În primele veacuri ale Bisericii creştine, vestitele şcoli teologice au lucrat pentru ea; mai apoi, conducerea Bisericii însăşi a înfiinţat şcoli proprii care au dus mai departe făclia celor dintâi.

„Ora et labora" rămâne deviza dogmatistului, căruia i s'a încredinţat sarcina de a duce mai departe făclia acestei alese discipline, una dintre principalele discipline ale ştiinţei teologice.

581 *Ibidem*, p. 103 sq.

3.9. Esența doctrinală a celor trei mari confesiuni creștine[582]

3.9.1. Caracterizare generală

Am sfârşit partea generală sau principială a Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Am cercetat, pe rând, obiectul disciplinei noastre, însemnătatea şi istoria lui; am înțeles rostul cunoaşterii dogmatice, mijloacele ei de exprimare, după cum am studiat şi izvoarele, călăuzele, principiile, aria şi subiectul Teologiei Dogmatice şi Simbolice.

Înainte de a pătrunde în cunoaşterea aprofundată a dogmelor creştine, vom da o perspectivă de ansamblu a învățăturii creştine a celor trei confesiuni creştine; ea ne va uşura înțelegerea lor.

Alexei Homiacov, cel mai mare gânditor creştin rus al veacului trecut, a scris: „Trei voci mari se aud în Europa:

„Supuneți-vă şi credeți decretelor mele!", spunea vocea Romei.

„Fiți liberi şi încercați să vă faceți o credință", zicea vocea protestantismului.

Iar vocea Bisericii grăieşte către copiii ei:

„Să ne iubim unii pe alții ca într'un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh!"[583].

Cum am ajuns la o asemenea disonanță de voci în lumea creştină, care trebuia să formeze simfonia dumnezeiească a cerului pe pământ? Care e greşeala inițială, principiul ascuns, care a ros ca viermele cel nevăzut la temelia unității creştine şi a sfâşiat Biserica – mantia cea fără cusătură a Domnului?

Iată câteva întrebări pe care le ridică dintru început problema noastră; la acestea şi la altele, care se vor vădi în cursul expunerii, vom căuta să răspundem într'un chip cât mai obiectiv, luând ca mărturie istoria nepărtinitoare. Căci, altfel, lipsa de obiectivitate ne-ar face tot atât de vrednici de râs ca şi pe un Lacordaire, care în „L'Univers religieux", susținea în veacul trecut că noi, răsăritenii, fierbem pe morți în vin pentru a le asigura intrarea în rai; sau ca pe un Tholuk, învățat teolog în vremea sa, care scria lui Strauss că în Biserica noastră nu se citeşte niciodată Evanghelia dup Ioan[584].

3.9.1.1. Criteriul adevărului în cele trei confesiuni creştine

Mai presus de orice, pe noi ne interesează adevărul, pe care îl căutăm din toate puterile noastre; el e în Dumnezeu: *„Eu sunt calea, adevărul şi viața"*, a spus Domnul (In 24, 6); şi tot El ne-a învățat: *„De veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenicii Mei; şi Veți cunoaşte adevărul; iar adevărul vă va face liberi"* (In 8, 31-32). Biserica răsăriteană

---

582 Vezi studiul Prof. N. Chițescu, cu acelaşi titlu, în rev. „Studii Teologice", seria II-a, nr. 9-10, noiembrie-decembrie, 1949, pp. 763-780.

583 A. S. Homiacov, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevery, 1872, p. 308.

584 A. S. Homiacov, *op. cit.*, p. 65, notă.

nu a pus la temelia vreuneia dintre patriarhii falsele decretale, ca apusenii; pe noi nu ne supără Adevărul. Dar tocmai aici se ridică adevărata greutate pentru cercetători: există trei ramuri mari ale creştinismului şi fiecare revendică pentru sine posesiunea adevărului întreg. Trebuie aflat un criteriu al acestui adevăr; iar acest criteriu, trebuie să se impună, prin tăria lui, tuturor celor trei ramuri ale creştinismului. Nu-l aflăm nici la protestanţi, nici la catolici.

Protestanţii au ridicat, în felurite chipuri, această problemă şi au rezolvat-o într'un fel cu totul subiectiv: există, după ei, două năzuinţe înnăscute în om: aceea de a afla adevărul gata făcut sau descoperit şi aceea de a-l afla prin propriile străduinţe. Cea dintîi năzuinţă îşi află răspuns în romano-catolicism, unde adevărul se dă, fomulat de autoritatea bisericească; cea de a doua e satisfăcută de protestantism, unde conştiinţa credinciosului discerne ce e cu adevărat dumnezeiesc şi descoperit, de ce este omenesc: temă care prelucra o idee răspândită, în veacul trecut, de Alexandru Vinet, printre alţi protestanţi şi care nu prezintă un criteriu obiectiv, ci unul subiectiv şi foarte relativ[585].

După romano-catolici, criteriul adevărului e aprobarea papei; altfel, în starea de neunire de azi a confesiunilor creştine nu are cine să formuleze şi să hotărască ce e adevărat şi ce nu e. Nici acest răspuns al absolutismului papist nu ne mulţumeşte mai mult decât relativismul protestant, deoarece nu se ridică deasupra contingenţelor de interes şi de util: ce pare adevărat ne înşeală ca partea vizibilă a unui obiect în formă de semisferă; ni se pare că am văzut totul, văzând o parte şi ne înşelăm fiindcă partea cealaltă poate fi altă formă geometrică.

Iată de ce ne vom adresa unor competenţe verificate de milenii şi primite de Biserica ecumenică dinaintea marii schisme, pentru ca în intuirea integrală a sferei adevărului, pe care o aveau cei ce vorbeau în numele întregii Biserici, să aflăm un criteriu valabil pentru toate timpurile.

În acea epocă a ecumenicităţii Bisericii, Sf. Irineu ne-a dat, printre alţii, un criteriu pe care-l amintim aici: „Noi păstrăm – scrie el[586] – neatinsă credinţa primită de Biserică, pentru că ea e un dar al Duhului Sfânt. Căci Dumnezeu a încredinţat Bisericii misiunea de a împărtăşi pe Duhul creaturilor Sale, care sunt oamenii, pentru ca toate membrele care-L primesc să fie făcute vii. Acolo este esenţialul legăturii noastre cu Hristos, adică acolo se arată puterea Duhului Sfânt. E Duhul Sfânt. El e arvuna perenităţii credinţei noastre, a creşterii şi a dezvoltării ei în noi; El e calea care duce la Dumnezeu. Acolo unde e Biserica, e şi Duhul lui Dumnezeu. Acolo unde e Duhul lui Dumnezeu e şi Biserica şi plinătatea Harului. Iar Duhul e Adevărul. Pentru aceasta, de asemenea, cei care caută hrana lor în afara sânului matern al Bisericii, n'au deloc parte cu Hristos şi nu primesc apele vii şi curate care curg ca un şuvoi din Trupul Tainic".

Şi Sf. Irineu punea problema criteriului adevărului unic în mijlocul mulţimii de comunităţi eretice, care, fiecare în parte, pretindeau că deţin adevărul integral. Am văzut răspunsul lui: e adevărul fundamental că infailibilitatea n'a fost dată decât Bisericii, care a primit'o de la Sfinţii Apostoli. Cu aceasta am înlăturat ipoteza protestantă, după care adevărul ar putea fi dat insului singuratic; am respins şi

585 E tema vestitei cărţi a fostului Decan al Facultăţii Protestante din Paris, Auguste Sabatier, *Les Religions d'autorité, la religion de l'Esprit.*

586 Sf. Irineu, *Adv. Haeres.*, III, XXIV, 1, P. G., VII, 966.

pretenţiile romano-catolice, după care papa ar fi „arbiter veritatis". *Enciclica patriarhilor ortodocşi* de la 1848, ne arată în chip răspicat acest lucru: *„Însăşi persoana fericitului Petru a fost judecată înaintea tuturor după adevărul Evangheliei"* (Ga 2), şi a fost găsit după mărturia scripturistică *„vinovat şi nu drept mergând"* (Ga 2, 14)[587]. Înnoirile doctrinale au fost comise în Apus cu binecuvântarea papei. Dimpotrivă, „la noi – scrie enciclica în alt loc –, n'au putut niciodată nici patriarhii, nici sinoadele să introducă lucruri noi, pentru că apărătorul religiei este însuşi corpul Bisericii, adică poporul însuşi, care voia ca Religia să-i fie veşnic neschimbată şi la fel cu a părinţilor săi, aşa cum au experimentat mulţi din papii de după schismă...", adăugând cuvântul memorabil (al lui Celestin, în timpul sinodului al III-lea ecumenic): „Destinat novitas incessere vetustatem"[588]).

E adevărat că acest acord al tuturor creştinilor n'a existat în chip absolut nici înainte de marea schismă, ba chiar nici în timpul Sfinţilor Apostoli, căci satan nu doarme. Dar precum în mijlocul neamurilor Dumnezeu a păzit poporul din care avea să se nască Mesia, tot astfel El păstrează, în mijlocul sectelor şi confesiunilor creştine Biserica Lui, nucleul unicei turme, cu unicul Păstor, Iisus Hristos.

Iar dacă din cele expuse încercăm să tragem o concluzie, aceasta nu poate fi decât ideea că criteriul adevărului ni-l dă, în mulţimea învăţăturilor interconfe-sionale creştine, viaţa şi învăţătura Bisericii din epoca ecumenică, *„stâlpul şi temelia adevărului"* (1 Tim 3, 15). Acest criteriu poate fi cel mai puţin expus criticii, atât din partea romano-catolicilor cât şi din a protestanţilor. Iar în lipsa acestei Biserici adevărul se găseşte acolo unde s'a menţinut în integritatea lui din epoca apostolică şi până azi.

Acesta e cel dintâi principiu pe care l-am stabilit.

3.9.1.2. Explicaţia specificului fiecăreia dintre ele prin patronatul spiritual a trei Apostoli

S'a încercat să se precizeze trăsăturile esenţiale ale fiecărei confesiuni creştine prin câte un patron duhovnicesc ales dintre Sfinţii Apostoli: Sf. Petru, al romano-catolicismului, Sf. Pavel al protestantismului, Sf. Ioan al Ortodoxiei răsăritene. Această patronare o aflăm nu numai la unii teologi eterodocşi, ca arhiepiscopul Upsalei, Nathan Soederblom, ci şi la unii ortodocşi[589]. Alegerea nu e nepotrivită şi vom arăta îndreptăţirile celor care o susţin:

Sf. Petru e presupusul episcop al Romei timp de 25 ani. În disputa din Antiohia (Ga 2, 11-14), Sf. Apostol Pavel i-a stat faţiş împotrivă şi l-a învinuit fiindcă în faţa iudaizanţilor menţinea Legea Veche cu formalismul ei; se ştie că romano-catolicismul a accentuat într'atât formalismul exterior, încât Împărăţia lui Dumnezeu a devenit una pământească, similară theocraţiei Vechiului Testament, condusă, în chip văzut, de papa, locţiitorul lui Dumnezeu pe pământ.

587 Enciclica Patriarhilor ortodocşi, rev. cit.

588 *Ibidem*, pp. 132-133.

589 Vezi *Ortodoxia şi creştinismul apusean*, prelucrare din ruseşte după A. F. Lopuhin... şi după alţi autori, de P. S. Sa Nicodim, episcop al Eparhiei Huşilor; colecţia „Biblioteca bunului păstor", Sibiu, 1922, pp. 16, 17, 18; şi S. Bulgakov, *Cerul pe pământ*, trad. de Ştefan Dobre, în rev. „Raze de lumină", anul V , nr. 1, ian-febr, Bucureşti, p. 43).

La rândul său, Sf. Apostol Pavel e proclamat protectorul protestantismului care se ridică, în numele conştiinţei şi al Harului, împotriva slovei, care înăbuşe Duhul, în romano-catolicism: se ştie că întreaga învăţătură epistolară a Apostolului Neamurilor accentuează îndeosebi libertatea conştiinţei harice. Se pot aduce de asemenea şi alte îndreptăţiri ale aceste ipoteze.

În sfârşit, conducătorul duhovnicesc al Ortodoxiei e socotit Sf. Apostol Ioan, ucenicul iubit al Mântuitorului, carte, împreună cu Maica Sa, l-a urmat până la picioarele Crucii; iar în scrierile sale a arătat că nu Legea, ci gnoza şi iubirea, deci, sunt temelia creştinismului; ele învăluie întreaga sa istorie într'un nimb de purpură şi de aur.

Această patronare spirituală este, însă, o încercare de sistematizare excesivă a esenţei fiecărei confesiuni prin concretizarea şi simbolizarea ei printr'un Sfânt Apostol.

(Dar are în ea şi ceva blasfematoriu, prin aceea că se leagă numele celor doi mari Apostoli ai creştinătăţii de caracteristicile defecte ale celor două confesiuni apusene).

Aşa încât vom încerca stabilirea notelor esenţiale ale învăţăturii celor trei confesiuni creştine pe temei istoric şi doctrinal; chiar şi aşa, o caracterizare sistematică şi generalizatoare are în ea destul arbitrariu.

3.9.1.3. Originea istorică a celor trei confesiuni creştine; urmare

Creştinismul e zămislirea unei lumi noi. Concepţia noastră despre acest proces de prefacere a unei lumi vechi, păgâne, în alta nouă, creştină, nu e asemenea antropologiei romano-catolice, în care la ce e vechi se adaugă, numai, ceva; nici nu e prin asemănare cu antropologia protestantă, distrugerea, sau, mai bine zis, acoperirea omului vechi cu calităţi noi; ci e ca aluatul care dospeşte frământătura şi ca pomul altoit: creştinismul ortodox concepe lucrarea supranaturală ca una care ţine seama de fire şi o transformă, o face să se renască, o reface.

Această prefacere a lumii vechi a luat două forme, potrivite cu elementul firesc pe care s'a altoit creştinismul: lumea păgână, răsăriteană, cu preocupările ei de a stabili raporturi armonice între idee şi realitate, între individ şi stat; lumea apuseană preocupată de cuceriri şi stăpâniri, de exploatare.

În Răsărit, ideea creştină s'a altoit cu uşurinţă pe tărâmul civilizaţiei greceşti, adoptând forma politică descentralizată, prin acele patriarhate şi mitropolii, deci păstrând individualitatea diferitelor popoare şi, în acelaşi timp, unitatea de credinţă şi practică. În Apus, însă, oamenii Bisericii s'au lăsat înrâuriţi de ideile politice, care stăpâniseră minţile şi le-au aplicat ei înşişi sub forma cezaro-papală, care avea să ducă la un despotism universal, la tăgăduirea independenţei naţionale şi la abolutism, izvor neîntrerupt de conflicte între Biserică şi Stat, în care papa afirmă acea plena potestas asupra celei civitas divina in terrenis, şi în care primatul ar fi trebuit totuşi să fie numai al iubirii!

Din mulţimea celor care, în chip direct sau indirect, în chip conştient sau inconştient, au contribuit la stratificarea spiritului juridic în creştinismul apusean, două

sunt personalităţile care domină istoria acestui proces: Fericitul Augustin şi papa Grigore al VII-lea Hildebrand.

Fericitul Augustin e geniul apusean complex, care formulează în opera sa sistemul juridic, care îmbrăţişează întreaga sa învăţătură: „Deus coronat nil alius nisi merita". Noţiunea de „merit", străină teologiei răsăritene, stă în centrul acestei învăţături juridice. Ea presupune raporturi omeneşti, juridice, şi exterioare, între Dumnezeu şi om, având ca „terminus ad quem" învăţătura despre tezaurul meritelor prisositoare şi despre indulgenţe. Tot Fericitul Augustin este acela care, aplicând enigmaticul *„Sileşte pe toţi să intre"* din Sfânta Evanghelie după Luca (cap. 14, 23), în lupta sa cu Donatismul, a aruncat sămânţa intoleranţei apusene, osândită cu atâta talent de Pierre Bayle (1647-1706), ori de Jean de Castillon (1718-1799), şi din tulpina căreia vor odrăsli războaiele religioase şi inchiziţia.

Cealaltă personalitate, care a întruchipat în cea mai mare măsură geniul juridic şi legalist al Apusului, e papa Grigore al VII-lea Hildebrand: impunând clerului celibatul şi intrând în luptă pentru învestitură, deschidea un proces care nu s'a sfârşit nici azi.

Minusculul stat papal, întemeiat în 1929, a arătat întregii creştinătăţi că ţinta firească pe care o urmăreşte şi acum papalitatea e aceeaşi ca a lui Inocenţiu al III-lea şi ca a unui Bonifaciu al VIII-lea, adică întemeierea unei teocraţii, având ca suprem stăpânitor pe papă, învestit cu dreptul de jurisdicţie universală şi cu puterea dumnezeiască a infailibilităţii. Rodul cel mai evident al acestui spirit juridic este marea schismă de la 16 iulie 1054, atât de departe este el de duhul evanghelic exprimat prin cuvintele: *„Cel care dintre voi vrea să fie mai mare, va fi slujitorul vostru; şi cel care va vrea să fie întâiul, va fi tuturor slugă!"* (Mc 10, 43-44).

Aceasta a fost şi a rămas atitudinea romano-catolicismului.

Cât despre protestanţi, ei n'au avut o atitudine unitară. De la idealul teocratic realizat de Calvin la Geneva, până la indiferenţa şi chiar ura afişată de teologia dialectică contemporană faţă de Istoria păcătoasă, este, fără îndoială, o cale lungă; dar ea s'a realizat şi nu totdeauna în linie dreaptă.

3.9.1.4. Dozarea elementului divin şi uman în Teologia celor trei confesiuni creştine

Ca să sfîrşim, vom aminti o caracterizare formulată de unii ortodocşi[590] şi de unii protestanţi[591], din punctul de vedere al dozării elementului divin şi uman în evoluţia dogmatică a celor trei confesiuni creştine: „Tipul roman" s'a format prin absorbirea factorului uman în divin. Papa se socoteşte „Tradiţia vie": „Io sono la Tradizione!". El poate să proclame oricând ca dogme învăţăturile omeneşti, aşa cum s'a întâmplat cu „nepătata zămislire" sau cu „primatul papal" şi „infailibilitatea papii" etc.: monofizismul divin s'a realizat.

590 P. Svetlov, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, cit., vol. I, p. 292.

591 J. Louis Godet, *Signe et Symbole en Théologie*, studiu în col. „Etre et penser", nr. 13, Neuchâtel, 1946, pp. 174-176.

Protestantismul, dimpotrivă, minimalizează până la dispariţie numărul şi însemnătatea dogmelor Bisericii ecumenice, prin lăsarea la liberul examen al conştiinţei individuale, puterea de a crede fiecare ce vrea pe unicul temei al Scripturii: monofizismul uman s'a realizat, de asemenea.

Idealul Bisericii ortodoxe este să menţină ambii factori într'un echilibru convenabil bunelor lor raporturi, prin participarea la formularea şi înţelegerea adevărului revelat, atât a raţiunii omeneşti luminată de credinţă, cât şi a consensului Tradiţiei dumnezeieşti.

Idealul Teologiei ortodoxe este theandria, realizată în chip absolut de Dumnezeu-Omul Iisus Hristos.

3.9.2. Exemplificare

3.9.2.1. Enumerarea punctelor deosebitoare între Teologia Ortodoxă, romano-catolică şi protestantă

Am văzut în prelegerea trecută câteva note caracteristice ale fiecăreia dintre cele trei confesiuni creştine. Din punct de vedere dogmatic, romano-catolicismul nu s'a depărtat prea mult de Ortodoxia răsăriteană; deosebirile principale privesc mai ales următoarele puncte de credinţă greşită primită de ei: Filioque, primatul şi infailibilitatea papală, purgatorul şi indulgenţele, înlăturarea epiclezei, azima, nepătata zămislire (la care se mai pot adăuga deosebiri neesenţiale privitoare la unele Taine, la Har, la Răscumpărare, afară de cele ritual-administrative etc.).

Ceea, ce face deosebirea esenţială între noi şi romano-catolicism, este spiritul în care s'a dezvoltat Teologia şi organizarea lui şi care îi va face totdeauna foarte grea revenirea la adevărul ecumenic; căci, pe când Ortodoxia răsăriteană e trăirea intensă a vieţii dumnezeieşti, revărsată în ea, romano-catolicismul e mai presus de orice, organizaţie, organizaţie exterioară, juridică, ca în orice societate omenească.

Dacă Ortodoxia e viaţa tehnică în Duhul, viaţa harică năzuind la îndumne-zeirea omului, iar romano-catolicismul e, înainte de orice, „civitas divina in terrenis", organizaţie juridică, protestantismul e „slujirea prin cuvânt"[592]. Din liberul examen al Sfintei Scripturi, principiul formal al protestantismului, s'au revărsat ca un torent nezăgăzuit, toate învăţăturile greşite ale celor trei ramuri ale protestantismului (luterană, calvină sau zwingliană). Putem număra următoarele puncte principiale, deosebitoare ale acestei ramuri creştine: 1. înlăturarea Sfintei Tradiţii; 2. primirea lui „Filioque"; 3. înlăturarea liberului arbitru; 4. predestinaţia 5. concepţia deosebită despre îndreptare; 6. numărul Tainelor; 7. săvârşirea Botezului prin turnare sau stropire, timpul când se săvârşeşte Confirmarea şi Împărtăşirea celor botezaţi; 8. sensul prefacerii Sfintei Euharistii şi săvârşirea ei cu azimă; 9. tăgăduirea infailibilităţii Biserici şi a sinoadelor ecumenice; 10. cultul, sărbătorile, invocarea sfinţilor, venerarea icoanelor şi a moaştelor, posturile şi felurite tradiţii şi practici bisericeşti etc.

Iată şi principalele puncte de acord ale protestantismului cu Ortodoxia: 1. autoritatea Sfintei Scripturi, inspiraţia ei, traducerea în limba fiecărui popor; 2. Dumnezeu şi Sfânta Treime în general; 3. păcatul strămoşesc şi transmiterea lui la toţi

[592] Vezi Prof. N. Chiţescu, *Ortodoxie şi Protestantism*, în revista „Ortodoxia", an. II, nr. 3, august-octombrie, 1950.

oamenii; 4. cauza răului nu e Dumnezeu, ci omul; 5. cele două firi ale lui Hristos; 6. Capul Bisericii e numai Hristos; 7. a doua venire, Judecata viitoare, veşnicia răsplatei şi a pedepselor; 8. împărtăşirea sub ambele forme; 9. respingerea indulgenţelor papale, a tezaurului sfinţilor, a focului purgator şi a celibatului obligatoriu al preoţilor[593] etc.

Trebuie să precizăm imediat că această enumerare are în vedere o stare în care diferitele ramuri protestante aveau şi mai au o doctrină fermă, stabilită în Mărturisirile de credinţă oficiale.

Astăzi, odată cu slăbirea autorităţii Bibliei, datorită criticismului biblic, uneori nimic nu mai e stabil în unele comunităţi protestante în afară de nestabilitatea însăşi, ca în dunele de nisip de lângă ocean –, Ortodoxia şi protestantismul devenind două lumi deosebite, sau, pentru a folosi o expresie protestantă, două „metode" deosebite; chiar acolo unde cuvintele sunt aceleaşi, sensul lor poate fi deosebit – (în protestantismul liberal, se înţelege, nu în cel tradiţionalist, în care se înglobează într'o formă originală şi marele curent barthianist de astăzi).

Vom exemplifica cele spuse pe scurt, rămânând ca aprofundarea lor să se facă treptat, în partea specială a Teologiei Dogmatice şi Simbolice, pe măsură ce se vor studia dogmele Bisericii noastre, în comparaţie cu ale celorlalte două confesiuni.

3.9.2.2. Individualismul apusean şi comunitarismul ortodox-răsăritean

Spiritul juridic, legalist, al Apusului, evident şi învăţătura despre raporturile normale dintre Creator şi creatură, e o anomalie cauzată de o lipsă adânc simţită de Biserică – Trupul tainic al Domnului: iubirea adâncă mortarul oricărei zidiri şi marea lege a Universului, care e iradierea în afară a iubirii de negrăit a Persoanelor Sfintei Treimi între Ele. Aşa se explică de ce avem în Răsărit, pe omul comunitar al iubirii, pe când în Apus pe cel individualist. „Noi ştim, spune Alexei Homiakov[594], că, dacă cineva dintre noi cade, el cade singur, dar nimeni nu se mântuieşte singur. Cel ce se mântuieşte, în Biserică se mântuieşte, ca membru al ei şi în unire cu celelalte membre ale ei. Dacă cineva crede, e în comuniunea credinţei; dacă cineva iubeşte, e în comuniunea iubirii; dacă se roagă, e în comuniunea rugăciunii...". Şi adaugă mai departe: „Dacă eşti mădular al Bisericii, atunci rugăciunea ta e necesară pentru toate celelalte mădulare. Dacă mâna ar spune că nu-i e necesar sângele întregului trup şi nu i-ar mai da sânge, mâna s'ar usca...". „Sângele Bisericii e rugăciunea reciprocă şi respiraţia ei e lauda lui Dumnezeu"[595].

Dar în comunitarismul creştin n'am cuprins numai comunitatea naţională ci şi comunitatea ecumenică, a tuturor părţilor care compun Biserica universală, al cărei suflet e Duhul Sfânt.

Dintru început aceste părţi al Bisericii ecumenice au primit învăţătura formulată în sinoadele ecumenice – vocea Bisericii şi autoritatea ei supremă.

---

[593] Ioan Carmiris, ὀρθοδοξία καί Προτεσταντίσμος, cf. rev. „Biserica Ortodoxă Română", anul LVI, nr. 910, pp. 568-569.

[594] A. Homiacov, *Die Einheit der Kirche*; col. Östliche Christentum Dokumente, vol. II, Philosophie, publicate de Nicolai V. Bubnoff şi Hans Ehrenburg (München, 1925), pp. 21-22.

[595] *Idem, ibidem*, nota 24.

Se ştie, însă, că în veacul al IX-lea o parte a acestei Biserici şi-a îngăduit un fratricid moral: ea s'a rupt din comuniunea de credinţă cu Biserica ecumenică din toate timpurile, substituindu-i-se. Un sinod regional a luat locul sinodului ecumenic şi o învăţătură nouă, proprie unei provincii din lumea creştină, a înlocuit învăţătura apostolică şi patristică: „Filioque" era introdus în simbolul niceo-constantinopolitan.

De unde reiese limpede că nu Biserica răsăriteană s'a izolat de cea apuseană, căci ea trăieşte mai departe în comuniunea de credinţă cu norul de mărturisitori, începând din epoca apostolică; cel care s'a izolat prin stricarea credinţei e romano-catolicismul.

Proclamarea individualismului şi a liberului examen individual avea să aibă urmări nebănuite pentru viitorul Bisericii apusene: ea a deschis calea protestantismului de mai târziu, proclamând drept valabile în raporturile ei cu Biserica ecumenică legile, de care se va prevala mai apoi protestantismul, care, la rândul său, va merge pe aceeaşi cale mult mai departe cu stricarea credinţei.

Acest individualism romano-catolic a dus la o adevărată idee de castă: el a distanţat la infinit pe episcopi de papă; pe preoţi de episcopi (care au confiscat dreptul „de a confirma" etc.); pe laici de ierarhie (luându-li-se dreptul de a asculta slujba sfântă în limba maternă, de a se împărtăşi sub ambele forme, de a citi Scriptura... etc.). Nunta însăşi, Taină pe care a cinstit-o Mântuitorul cu prezenţa Lui la Cana Galileei, e socotită de romano-catolici ca o Taină de mâna a doua, presupusă ca fiind săvârşită de viitorii soţi, – iar preotul săvârşind un fel de ierurgie –, cu toate că, printr'o curioasă inconsecvenţă, Biserica romano-catolică n'a aprobat, principial, divorţul. (Explicaţia este că Nunta nu interesează decât starea inferioară, a laicilor...).

Protestantismul a luat naştere şi s'a menţinut numai pe terenul romano-catolic, pentru că în această confesiune el află principiile care-i dau naştere; pentru că individualismul protestant se regăseşte în cel romano-catolic: cel romano-catolic e „terminus a quo", cel protestant fiind „terminus ad quem".

Homiacov descrie astfel starea celor trei confesiuni creştine din punct de vedere al legăturii insului cu Biserica:

„Firul din pulberea de nisip nu primeşte o existenţă nouă din grămada în care l-a aruncat întâmplarea; aşa e omul în protestantism.

Cărămida dintr'un zid nu suferă nici o stricăciune şi nu primeşte nici o desăvârşire din locul pe care i l-a dat echerul zidarului; aşa e omul în romanism. Dar particula materială, care a fost asimilată de un trup viu primeşte ea însăşi un sens nou şi o viaţă nouă de la organismul din care a devenit o parte integrantă.

Aşa e omul, în Biserică, care e Trupul lui Hristos şi al carui principiu e iubirea"[596].

3.9.2.3. Unitate şi libertate în Biserică, la cele trei confesiuni creştine

O urmare pe care o accentuăm îndeosebi aici, a jurisdismului romano-catolic, a fost fără îndoială schimbarea raportului dintre libertatea şi unitatea Bisericii: s'a jertfit libertatea individului, pentru a se salva unitatea Biericii. E uşor de înţeles că protestan-

596 A. Homiacov, *L'Eglise latine et le Protestanstisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872, p.117.

tismul a reacţionat împotriva acestei oprimări, redând individului o libertate care merge până la anarhie.

Atât protestantismul, cât şi cultele neoprotestante, care au odrăslit din tulpina lui, au salvat integral această libertate a conştiinţei individuale; dar ar putea fi comparate cu un om, care fugind de urs, se refugiază într'o colibă, unde, sprijinindu-se de un zid, e muşcat de un şarpe, precum ne învaţă profetul Amos (Am 5, 19). Căci a trebuit să jertfească cu totul unitatea Bisericii, din toate punctele de vedere, unitate pe care o postulează toţi Sfinţii Părinţi ca şi Sfinţii Apostoli, după învăţătura Mântuitorului.

Biserica Ortodoxă a putut, prin iubire, să dea o sinteză a unităţii Bisericii şi a libertăţii individuale. Această unitate în libertate e rodul Duhului, care uneşte prin credinţă în acelaşi Adevăr, iar Adevărul dă slobozenie fiecărui credincios, precum am spus mai sus.

3.9.2.4. Legătura cu viaţa a învăţăturii celor trei confesiuni creştine

Această schiţă sumară ar fi şi mai puţin completă, dacă n'am cerceta, în lumina criteriului pe care-l oferă Biserica ecumenică, legătura învăţăturii creştine cu viaţa după cele trei mari confesiuni creştine.

Romano-catolicismul s'a străduit să ridice un măreţ edificiu doctrinal, căruia, însă, îi lipseşte viaţa lăuntrică. Aşa după cum Corpus juris canonici a codificat întreaga viaţă administrativă canonică; aşa după cum rigorismul, cu subtilităţi nebănuite, a catalogat şi etichetat faptele şi gândurile creştinului din punctul de vedere moral-cazuistic, tot astfel în întreaga învăţătură creştină a fost dogmatizată mulţumită deciziilor multor sinoade pe care romano-catolicii le socotesc ecumenice, însă pe temelia învăţăturilor „doctorului angelic".

La sinodul din Trident Summa totius Theologiae a lui Toma de Aquino a fost aşezată pe altar alături de Sfânta Scriptură, arătându-se că opera „îngerului şcoalei" e socotită drept Revelaţie dumnezeiască; iar la canonizarea lui, în faţa evidentei lipse de minuni – „conditio sine qua non" a sanctificării –, comisia n'a dat înapoi: ea a proclamat scrierile Aquinatului minuni suprafireşti: „Quanta scripta, tanta miracula".

Prin proclamarea gândirii lui Toma de Aquino ca normativă pentru întreaga Teologie romano-catolică de către Leon al XIII-lea se primeşte drept cadou al speculaţiilor teologice numai aristotelismul. Cu aceasta, Teologia scolastică se menţine în centrul preocupărilor universale ale teologilor acestei confesiuni. Şi astfel s'a rupt din ritmul vremii şi al vieţii Teologia romano-catolică. Căci Teologia, chiar cea Dogmatică, fiind o ştiinţă, evoluează, se schimbă, acomodându-se timpului şi locului; numai Revelaţia dumnezeiască nu se schimbă (în cele ale credinţei şi moralei).

Gândirea, ca şi mentalitatea de azi, nu poate fi aceeaşi cu cea medievală. Iar tâlcuirea dogmelor – opera Teologiei Dogmatice –, de acum o sută de ani, necum de acum şapte sute de ani, nu mai poate avea pentru noi o valoare integrală, tocmai din pricina specificului ei: forma raţională şi folosirea masivă a aristotelismului. Citirea acestor opere medievale, care fac mândria neîntrecută a romano-catolicismului, nu e numai obositoare pentru cititorul modern, prin gustul specific vremii apariţiei, de a despica firul în patru şi de a demonsta quadratura cercului, dar ne şi introduce într'o lume, interesantă din multe puncte de vedere, însă care nu poate fi luată ca model infailibil din punct de vedere teologic: nevoile noastre sufleteşti nu mai sunt

aceleaşi; problemele vremii noastre sunt cu totul altele decât acelea de pe când călugării apuseni dictau în bogatele lor mânăstiri acele „Summae" universale, caligrafilor, apăraţi fiind de Răsăritul creştin, care a făcut zid împotriva popoarelor migratoare timp de un mileniu. Scrierile lor ne par nişte muzee vrednice de a fi cercetate, dar în care nu ne mai putem închide viaţa; alteori ne par adevărate labirinte de gândire, în care am pierdut firul Ariadnei, spre a ieşi la luminiş. Disecate şi apoi compartimentate parte cu parte în chestiuni, capitole, diviziuni şi subdiviziuni nenumărate, cu mulţime de argumente pro şi contra, tainele credinţei par a-şi pierde misterul lor, sub bisturiul nemilos al raţiunii, îmbătată de menirea ei, după cum şi florile nu mai păstrează parfumul lor suav, ori frumuseţea lor încântătoare, când sunt întinse pe grăsimea glasată de chimist spre a li se extrage esenţa.

De aceea, mulţi teologi romano-catolici (ca Laberthonnière), nu au mai putut rămâne în timpul nostru în romano-catolicism, neputând fi de acord cu Thomismul; (sau ca Père Sanson, din zilele noastre, care a primit interdicţia direct de la Roma de a nu-şi mai continua activitatea, oricât de rodnică ar fi fost ea, pentru acelaşi motiv etc.).

Şi nici măcar n'am putea afirma că Teologia romano-catolică e mulţumitoare din propriul ei punct de vedere. Vom da un exemplu care socotim că va fi edificator în această privinţă. El ne va arăta, în acelaşi timp, că gândirea thomistă nu e întru totul compatibilă cu gândirea modernă şi că mulţi gânditori şi savanţi ar trebui trecuţi la index, sau ar trebui traduşi în faţa tribunalului inchizitorial ca şi Galilei, dacă Biserica apuseană ar mai putea face acest lucru.

Mândria Dogmaticii romano-catolice din toate timpurile e dogma transsubstanţiaţiunii. Se cunosc principiile ei: orice lucru are, potrivit categoriilor aristotelice, o substanţă şi nişte accidenţi. Substanţa e nevăzută, pe când accidenţii se pot percepe pe calea simţurilor. În Taina Sfintei Euharistii, substanţa pâinii şi a vinului e înlocuită de acea a Trupului şi Sângelui Domnului: pentru a ajunge aici, teologii apuseni nu se înţeleg dacă substanţa Trupului şi Sângelui este substanţa elementelor, prefăcută, sau coboară din cer, sau devine astfel etc... Iar unirea substanţei dumnezeieşti cu accidenţii nu mai e ca oricare alta, (ci o unire „ad modum substantiae"), deci nu se mai păstrează caracterul pur al filozofiei aristotelice. Mai grav însă e faptul că trebuie să fii neapărat aristote-lician, pentru ca să crezi că la Sfânta Împărtăşanie primeşti Trupul şi Sângele Domnului. Şi astfel, Teologia romano-catolică osândeşte pe substanţialişti, adică pe partizanii sistemelor de gândire, după care nu există accidenţi reali (ca Descartes, Leibnitz, Spinoza), să nu poată fi creştini; aceeaşi osândă o aplică fenomenaliştilor, după care nu există o substanţă deosebită de accidenţi, aceştia constituind unica realitate (e cazul cu senzualiştii englezi, şcoala neocriticistă, filozofia devenirii pure etc.)[597].

Iată de ce Teologia aceasta, care reprezintă temelia oricărei gândiri, prezente ori viitoare, valabilă în romano-catolicism, nu ne poate mulţumi.

---

[597] Vezi Prof. N. Chiţescu, *O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea, la care au luat parte Constantin Brâncoveanu şi Antim Ivireanul*, în „Biserica Ortodoxă Română", anul LXIII, 1945, nr. 7-8, iulie-august, extras, pp. 27-30.

O reflecţie a acestei realităţi o aflăm la însuşi Thoma de Aquino, care, întrebat, spre sfârşitul vieţii sale, pentru ce nu-şi termină *Summa...*, ne spune biograful său că „a gemut" aceste cuvinte: „Videntur mihi paleae" (mi se par simple paie"...).

Dacă ne întoarcem la protestantism, la protestantismul liberal, aflăm aceeaşi greşeală: aici nu avem dogme propriu zise, ci există numai nişte idei mari, generale şi vagi, pe care se brodează tot ce „experimentează" sau speculează teologii: Dumnezeu, Descoperirea, păcatul, Iisus Hristos, justificarea, Biserica... Nu doctrina descoperită e la temelia experienţei religioase, ci experienţa individuală e precizată şi fomulată în tratatele protestante de Dogmatică. Feluritele curente care au putere de circulaţie (şi care merg de la liberalismul cel mai accentuat până la însuşi dogmatismul „clasic"), sunt urmarea aceluiaşi fapt unic: aşa numitul examen liber al Scripturii sub călăuza Duhului Sfânt.

Instabilitatea de azi, de ieri, de totdeauna, a protestantismului, e fără putinţă de tămăduire: divinul a fost cu totul înlocuit de uman; opinia individuală, raţională, a luat locul dogmei şi am ajuns la formula „Quot capita tot sensus".

Mai mult, trăirea religioasă individuală izolează pe ins de semenul său; înrâurirea lui asupra celorlalţi coreligionari şi asupra societăţii, în general, e mult mai redusă, ea claustrându-se în tiparele individualiste. Cât despre Teologia răsăriteană, ea este în stare de cele mai înalte concepţii teologice care culminează în noţiunea ioanică de contemplare; în acest sens plin trebuie înţeles ceea ce se proclmă înclinare sau abstractizare, spre speculativ, şi contemplare a Orto-doxiei, având în centrul ei Întruparea şi Învierea.

Tot atât de caracteristică ni se pare pentru această parte lumii creştine trăirea religioasă care culminează în îndumnezeire: imensa majoritate a lucrărilor Sfinţilor Părinţi e formată nu din cărţi de speculaţie înaltă, ci din lucrări de tâlcuire a Sfintei Scripuri pentru înţelegerea Descoperirii dumnezeieşti, pentru zidire sufletească: Sf. Atanasie cel Mare a luptat împotriva lui Arie nu numai pentru că acesta vântura erezii mari, ci pentru că primejduia mântuirea lumii; primind învăţătura blasfematorie a marelui ereziarh despre Logosul creat, se pierdea putinţa de îndumnezeire a omului: o creatură n'ar putea îndumnezei pe om.

De asemenea, în veacul al IV-lea, Răsăritul s'a ridicat ca unul împotriva Apusului varlaamit şi s'a înălţat până la speculaţiile ameţitoare despre energiile cele necreate, dar şi nedespărţite, deşi deosebite, de esenţa dumnezeirii, pentru că primejduia ideea de sfinţire prin dumnezeiescul Har: o creatură nu poate îndumnezei altă creatură.

Chiar tratatele despre Sfânta Treime ca ale lui Augustin, Didim sau Ilarie, încep şi se termină cu rugăciunea fierbinte, ca să li se dezvăluie ceva din viaţa intradivină, model inefabil, de iubire şi de comuniune, pentru ca, din iradierile ei, să se împărtăşească toţi pământenii.

În ce priveşte filozofia, ştim, de asemenea, că Ortodoxia n'a „canonizat" un sistem şi s'a ferit de a transpune prea mult pe teren filozofic adevărurile de credinţă.

Specificul Bisericii răsăritene e trăirea vieţii harice dumnezeieşti, iar „Dogmatica în acţiune", adică slujbele, pentru ortodocşi, amintesc nu numai evenimentele trecute, ci veşnic prezente, ca şi Duhul Sfânt care le însufleţeşte[598].

Biserica ortodoxă a venerat nu pe savanţi, ci pe trăitori:

---

[598] Vezi Prof. N. Chiţescu, *Învierea în viaţa creştinului*, în rev. „Glasul Bisericii", anul VII, nr. 4, aprilie 1949, pp. 10-15.

„Nimic nu e mai sărac, scrie Diadoh al Foticeii, decât cugetarea care stând afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu"[599]. Înşişi călugării se retrăgeau în pustie, pentru ca să se întoarcă în pustiul acestei lumi cu energia acumulată acolo.

Cât despre dogmatistul ortodox, el îşi dă seama că mântuirea nu e legată de mulțimea de cunoştințe ale anumitor lucruri, ci de adâncirea şi trăirea lor, şi mai ales, de partea pe care, prin căldura iubirii față de Dumnezeu şi față de aproapele, vom scoate-o din adevărurile de credință. Tot ce e de trebuință pentru mântuire – bunul suprem –, se înțelege mai bine când e primit de o inimă curățită prin iubire: *„Fericiții cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu!"*. Iubirea topeşte zgura pământescului.

Biserica a dat şi un criteriu al acestei iubiri şi a repetat cuvintele Sf. Ioan: „Nu poți să iubeşti pe Dumnezeu pe care nu-L vezi, dacă nu iubeşti pe fratele tău, pe care-l vezi". Ea a păstrat ca pe o comoară scumpă, în Evanghelie, cuvintele Mântuitorului, care spune că la judecata de apoi va zice celor aleşi:

„Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, că flămând am fost şi Mi-ați dat hrană, gol am fost şi M-ați îmbrăcat, însetat am fost şi Mi-ați dat să beau... Căci ce ați făcut unuia dintre aceştia mai mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut!".

Cei vechi nu despărțeau Dogmatica de Morală, ele fiind expresia acestui fenomen de osmoză a iubirii între Dumnezeu şi om, prin Dogmatică, şi între oameni, prin Morală, în acest organism suprafiresc, care e Biserica[600].

Căci creştinismul este „filozofia faptei", după Sf. Ioan Gură de Aur, adică înțelepciunea dumnezeiască, izvor de-a pururi nesecat de fapte bune.

[599] Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic*, cap. VII, în *Filocalia*, Sibiu, 1946, vol. I, p. 341.

[600] N. Chițescu, *Taina Bisericii în gândirea lui Alexei Homiacov*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", nr. 5-8, anul LXVI, 1948, mai-august, extras, p. 6, nota 4.

Partea a II-a

TEOLOGIA DOGMATICĂ SPECIALĂ ŞI SIMBOLICĂ

1. DUMNEZEU UNUL ÎN FIINȚĂ

1.1. Cunoașterea lui Dumnezeu în Ortodoxie
În ce fel cunoaștem pe Dumnezeu

1.1.1. Izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu

Izvoarele cunoașterii lui Dumnezeu sunt Revelația naturală și Revelația supranaturală. Revelația naturală o avem în tot ce a creat Dumnezeu, în lumea externă și internă. Ei îi corespund ca organe subiective de sesizare, puterile naturale de cunoaștere ale omului, cum e conștiința, o anumită intuiție și mai ales rațiunea înțeleasă ca dreaptă judecată. Citind cu acești ochi ai sufletului în cartea creațiunii, descifrăm din ea adevărul că există un Creator atotînțelept și atotputernic al lumii.

„Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria", spune Psalmistul (18, 2). Iar Sf. Apostol Pavel zice: *„Cele nevăzute ale lui Dumnezeu, din făpturi fiind cunoscute se văd, veșnica Lui putere și dumnezeire"* (Rm 1, 20). Sau: *„Ceea ce se poate ști despre Dumnezeu vădit este în inima lor și Dumnezeu este Cel ce le-a vădit"* (Rm 1, 19).

Dar cunoștința de Dumnezeu dobândită din Revelația naturală este incompletă, neclară și nesigură. De aceea, Dumnezeu ne-a învrednicit de o descoperire mai completă, mai directă și mai sigură a Sa. Aceasta este Revelația supranaturală. Este o revelație prin cuvânt și fapte, deosebite de cele care fac parte din ordinea naturală. Ea ferește prin aceasta pe om de a o confunda pe Dumnezeu cu natura. Omul cunoaște, cu ajutorul ei, că există un Dumnezeu deosebit de natură, un Dumnezeu personal care are o voie pe care și-o face cunoscută în mod direct prin cuvântul Său. Revelația aceasta s'a făcut prin prooroci și a culminat în Iisus Hristos, în care Dumnezeu ne-a venit pentru totdeauna în cea mai mare apropiere (Evr 1, 1). Acestei Revelații supranaturale îi corespunde în om un organ de sezisare de asemenea supranatural. Acesta este credința, pe care o produce Dumnezeu prin Duhul Sfânt, folosind și puterea naturală de încredere și de dreaptă judecată a omului. Primind Revelația supranaturală prin credință, omul capătă o cunoștință mai completă și întru totul sigură despre Dumnezeu și despre voia Lui. Iar dacă înaintează într'o viață tot mai curățită de patimi, tot mai virtuoasă, ajunge prin puterea Duhului Sfânt și la o experiență a celor dumnezeiești, care ne-au fost adus aproape, de Iisus Hristos.

1.1.2. Dumnezeu poate fi cunoscut după lucrări, dar nu după ființă

Învățătura ortodoxă este că Dumnezeu într'o privință este cunoștibil, în altă privință e necunoștibil. E cunoștibil după lucrările sau energiile Lui, prin care a creat, proniază și mântuiește lumea și e necunoștibil și cu totul trans-cendent după ființa Sa[1].

[1] Iosif Vrienie, *Cuvinte douăzeci și două pentru purcederea Prea Sfântului Duh*, Neamțul, 1832, p. 7: „Și noi din lucrări zicem că cunoaștem pe Dumnezeu, iar de ființa Lui a ne apropia nu ne făgăduim. Că lucrările Lui se pogoară la noi, iar ființa Lui rămâne neapropiată".

Prin aceasta se împacă expresiile aparent contrazicătoare ale Sfintei Scripturi, care afirma pe de o parte că Dumnezeu *„locuieşte în lumina neapropiată şi nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă"* (1 Tim 6, 16), iar pe de altă parte că *„Cuvântul Trup s'a făcut şi am văzut slava Lui, slavă ca a unuia născut din Tatăl, plin de dar şi de adevăr"* (In 1, 14).

Tot de aici provine faptul că Sfinţii Părinţi pe de o parte dau lui Dumnezeu o mulţime de numiri şi-I spun „Cel cu multe nume" (πολυώνυμος) iar pe de alta declară că nu I se potriveşte nici un nume şi-I spun „Cel fără nume" (ἀωώνυμος). Numirile se referă la lucrările Lui, iar după fiinţă e nenumit[2].

Când Dionisie Areopagitul se ocupă de lucrările dumnezeieşti, scrie o carte întreagă Despre numirile divine, iar când se ocupă cu fiinţa dumnezeiască, scrie o altă carte: Teologia mistică, în care arată că lui Dumnezeu nu I se potriveşte nici un nume, nici un atribut.

1.1.3. De aici caracterul în parte afirmativ, în parte negativ al acestei cunoaşteri

Astfel, pe de o parte spunem că Dumnezeu e existenţă, viaţă, bunătate etc., ca cel ce face prin lucrările Lui toate acestea, pe de alta că nu e viaţă, nu e bunătate, nu e existenţă, nu ca unul ce nu are acestea, ci ca unul ce e mai presus de toate acestea. Deci alternăm teologia catafatică sau afirmativă cu cea apofatică sau negativă.

Lucrările lui Dumnezeu le cunoaştem fie din considerare raţională a aspectelor creaţiunii, care sunt tot atâtea rezultate ale lucrărilor lui Dumnezeu, fie prin credinţa, fie prin trăirea lor, ca de pildă din trăirea harului – care e lucrare dumnezeiască –, sau din vederea luminii dumnezeieşti, care e de asemenea lucrare dumnezeiască. Dar această trăire, această experienţă a lucrărilor dumnezeieşti, are loc numai pe o treaptă superioară de viaţă curăţită şi înduhovnicită şi în viaţa pământească numai în mod intermitent. O trăire deplină şi continuă în slava dumnezeiască are loc numai în viaţa viitoare. Dar există un progres necontenit în viaţa aceasta şi în cea viitoare în cunoaşterea prin experienţă a luminii dumnezeieşti, fără ca creatura să poată ajunge vreodată la vederea fiinţei divine. Întrucât, spre deosebire de catolicism, ortodoxia afirmă că fiinţa divină nu poate fi văzută niciodată, iar vederea luminii dumnezeieşti

Sf. Vasile cel Mare, *Ep. 181*, P.G. 32, 696: „Firea dumnezeiască în toate numirile cugetate rămâne, după ceea ce este, neindicată, conform învăţăturii noastre. Căci binefăcător şi judecător şi bun şi drept şi câte de acestea am cunoscut, am învăţat că sunt deosebiri ale lucrărilor (energiilor). Iar firea Celui ce lucrează nu o putem cunoaşte mai mult din înţelegerea lucrărilor. Deci altceva e fiinţa, căreia nu i s'a aflat încă cuvânt rostitor, şi altceva e sensul numirilor din jurul ei, numită de la vreo lucrare sau demnitate". Sau tot după Sf. Vasile cel Mare: „Dimpotrivă, se constată că fiinţa însăşi nu poate fi cunoscută nimănui, decât numai Celui Unuia Născut şi Duhului Sfânt, dar înţelegând din lucrările lui Dumnezeu care vin la noi şi prin făpturi pe Făcător primim cunoştinţa bunătăţii şi înţelepciunii Lui" (*Adv. Eunomium*, lib. I, P.G., t. 29, 544).

[2] Iosif Vrienie, *op. cit.*, p. 6: „Şi iarăşi fiinţa cea mai presus de fiinţă a lui Dumnezeu este fără de numire, ca ceea ce este neglăsuită şi covârşeşte toată însemnarea cea prin glas. Iară la fieştecare lucrare se află nume. Pentru aceea şi fiind noi lipsiţi de nume adevărate la Dumnezeirea aceea mai presus de fiinţă, de la lucrări o numim pe ea.Şi iarăşi nume însemnătoriu dumnezeiasca fire nu are, sau la noi nu are. Ci orice se zice sau de obiceiul omenesc, sau de dumnezeiasca Scriptură, este ceva din cele ce s'au însemnat împrejurul ei. Iară ea, adică firea, rămâne negrăită şi neglăsuită, covârşind toată însemnarea cea prin glas".

nu poate fi cuprinsă în concepte raționale deplin adecvate, ea accentuează mai mult apofatismul sau necunoașterea lui Dumnezeu, adică cunoașterea Lui prin puterea Duhului dumnezeiesc, care e cunoaștere experimentală, suprarațională și negrăită, o cunoaștere care implică conștiința că Dumnezeu e totodată necunoștibil, cunoaștere exprimată deci prin termeni opuși, antinomici, pe când catolicismul accentuează mai mult catafatismul, adică cunoașterea rațională a lui Dumnezeu, prin analogie cu lucrurile create[3].

Desigur, nu de la început și nu oricare credincios poate avea experiența tainică a lucrării lui Dumnezeu, ci numai cei ce se ridică la o viață duhovnicească mai înaltă. Dar nici la început cunoașterea lui de Dumnezeu nu e întemeiată atât pe rațiune și pe deducție, cât pe credința în Descoperirea dumnezeiască aflată în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție și în experiența duhovnicească a sfinților.

1.1.4. Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu și deci a dogmelor

În ce privește progresul în cunoașterea lui Dumnezeu sau în pătrunderea adevărului dogmatic, se pot spune următoarele:

Andrutsos spune în *Dogmatica* sa că adevărurile dogmatice nu numai la început sunt primite prin credință, pe temeiul autorității lui Dumnezeu, ci și după aceea rămân un obiect exclusiv al credinței. „Cercetarea teologică nu poate să ducă la descoperirea adevărurilor mai înalte, nici să prefacă credința în cunoștință, total sau în parte, astfel că ceea ce era până acum obiect de credință, să se înțeleagă de acum și să se dovedească pozitiv și obiectiv sau în parte să se înțeleagă și în parte să se dovedească. Din acest punct de vedere, întrucât e vorba de cuprinsul credinței creștine, de adevărurile dogmatice al căror înțeles s'a definit și se definește totdeauna de Biserică, teologul profund nu se deosebește de credinciosul simplu"[4].

Andrutsos are dreptate dacă se gândește la o cunoștință asemenea celei cu care se cunosc obiectele. Desigur, dogmele nu pot fi demonstrate în așa fel ca să fie cineva constrâns să le accepte. Dar există și o cunoaștere tainică, o gnoză, care se referă la realitățile spirituale, dumnezeiești. Din acest punct de vedere există un progres în înțelegerea dogmelor, care tocmai de aceea nu poate fi transformată în demonstrație constrângătoare, științifică, pentru că progresul în înțelegerea lor atârnă de progresul în viața spirituală în general. Acum un secol, mitropolitul Filaret al Moscovei a exprimat acest punct de vedere astfel: „Nici una din tainele înțelepciunii lui Dumnezeu nu trebuie să ne pară străină sau cu totul transcendentă, ci cu toată smerenia trebuie să adaptăm spiritul nostru la contemplarea lucrurilor divine"[5]. Iar Lossky exprimă aceeași idee când spune: „Dogma exprimând un adevăr revelat,

[3] Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 36: „În același timp (omul), cu toate că e unit intim cu Dumnezeu, nu-L cunoaște altfel decât ca incunoștibil, deci infinit depărtat prin natura Lui, rămânând inaccesibil în ceea ce e după esență chiar în această unire". Pag. 40-41: „Deci aceasta nu va fi o teologie abstractă, operând prin concepte, ci o teologie contemplativă, ridicând spiritele spre realitățile care depășesc înțelegerea. Iată de ce dogmele Bisericii se prezintă adeseori rațiunii umane sub forma unor antinomii cu atât mai insolubile cu cât taina pe care o exprimă e mai sublimă".

[4] *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, Sibiu 1930, pp. 13-14.

[5] *Cuvântări și discursuri ale Mitropolitului Filaret*, Moscova 1844 (în l. rusă), partea a II-a, p. 87. La Vl. Lossky, *Essai sur la Théologie mystique*, p. 6.

care ne apare ca un mister insondabil, trebuie să fie trăită de noi într-un proces în cursul căruia, în loc de a asimila misterul modului nostru de înţelegere, va trebui, dimpotrivă, să urmărim o schimbare profundă, o transformare interioară a spiritului nostru pentru a ne face apţi de experienţa mistică". Învăţătura dogmatică şi experienţa mistică se întregesc reciproc. „Experienţa mistică e o punere în valoare personală a conţinutului credinţei comune, teologia (învăţătura dogmatică) e o expresie, pentru utilitatea tuturor, a ceea ce poate fi experimentat de fiecare. În afară de adevărul păzit de ansamblul Bisericii, experienţa personală ar fi privată de orice certitudine, de orice obiectivitate; ar fi un amestec de adevăr şi falsitate, de realitate şi iluzie, un „misticism" în sensul peiorativ al cuvântului. De altă parte, învăţătura Bisericii n'ar avea nici o priză asupra sufletelor, dacă n'ar exprima în oarecare fel o experienţă intimă a adevărului dat, într'o măsură diferită, fiecăruia dintre credincioşi"[6].

Dogmele nu s'au formulat fără o pătrundere taincă în adevărul revelat, iar formularea lor se face tocmai cu scopul de a apăra şi îndruma dezvoltarea sănătoasă a vieţii spirituale spre unirea cu Dumnezeu, spre îndumnezeirea omului[7].

Încă înainte de a se formula explicit pentru toţi, pentru conştiinţa tuturor, dogmele sunt sesizate din cutele ascunse ale Revelaţiei, de o experienţă şi de o contemplaţie spirituală adâncită. Aceasta o spune clar tomul aghioritic din 1341: „Dogmele împărtăşite azi lumii întregi şi învăţate liber, au fost odată mistere ale Legii lui Moise, văzute în Duh numai de Prooroci. Tot aşa bunătăţile făgăduite sfinţilor în veacul viitor sunt mistere ale vieţii celei după Evanghelie, date spre vedere anticipată celor ce s'au învrednicit să vadă, dar şi acestora cu măsură, ca arvună. Precum atunci dacă vreun iudeu ar fi ascultat fără mulţumire pe Prooroci grăind despre Cuvântul şi Duhul că sunt coeterni şi dinainte de veci, şi-ar fi acoperit urechile, socotind că aude cuvinte interzise de dreapta credinţă..., aşa ar păţi şi acum cel ce n'ar asculta cu evlavie tainele Duhului, cunoscute numai celor ce s'au curăţit prin virtute". Aceste taine le-a cunoscut, acum isihaştii, după ce lepădându-se de grijile vieţii lumeşti, „prin rugăciune sinceră s'au ridicat mai presus de ei şi ajungând în Dumnezeu, prin unirea tainică cea mai presus de minte cu El, au fost iniţiaţi în cele mai presus de minte"[8].

Dar dacă adevărul dogmelor se sesizează prin această experienţă, aceasta nu înseamnă că ea le produce, că ele sunt produsul unei subiectivităţi individuale. Experienţa aceasta nu se produce şi nu se dezvoltă decât ca o scufundare în sensurile Revelaţiei, la lumina Tradiţiei, sub lucrarea Duhului Sfânt din Biserică. De aceea dogmele sunt conforme cu Scriptura şi solidare cu Tradiţia, cu dogmele anterioare. Experienţa cea nouă a cuiva este o străbatere a Duhului din Biserică în viaţa lui. Dar autenticitatea acelei experienţe, obiectivitatea şi solidaritatea ei cu experienţa Bisericii, se constată din conformitatea sau din continuitatea cu experienţele anterioare din viaţa Bisericii, căci Duhul nu se poate contrazice. Numai cel ce rămâne în Tradiţie e sigur că experienţa spirituală de care eventual se împărtăşeşte, e un dar al Duhului Sfânt şi cunoştinţa pe care o primeşte este cunoştinţă adevărată a tainelor Bisericii, din care pot câştiga şi unii şi alţii. Numai cel ce rămâne în Traditie poate repeta în sine experienţele care

[6] VI. Lossky, *op. cit.*, pp. 6-7.

[7] VI. Lossky, *op. cit.*.

[8] *Filocalia greacă*, ed. a II-a, vol. II, Athena 1893, pp. 342-344.

au dus la formularea dogmelor dinainte. „A fi în Tradiție înseamnă a avea partea sa (sau mai precis – a putea avea partea sa) la experiența misterelor revelate în Biserică"[9].

Astfel, „dogmele diferite sunt mărturiile aceleiași experiențe a Bisericii"[10], bazate pe aceeași Tradiție. Ele au fost desprinse din Revelație prin experiența unora și sunt date pentru a canaliza experiența altora. Până ce aceștia din urmă nu se ridică la experiența adevărurilor din ele, le primesc prin credință. Dar credința e destinată să se dezvolte în gnoză, în cunoștință tainică, în experiență duhovnicească. Toți sunt datori, de pildă, să ajungă la experiența Harului sălășluit în ei la Botez[11].

Dar până atunci ei știu prin credință de această prezență. Credința inițială, ca certitudine, e și un fel de cunoștință, dar neexplicită. Ea e germenele cunoștinței. Iar cunoștința finală, având un caracter tainic, e și un fel de credință. De aceea Părinții vorbesc de două credințe. „Mintea, zice Talasie, care începe să filzofeze (să făptuiască) în cele dumnezeiești, începe de la credință și trecând prin cele de la mijloc, sfârșește iarăși la credința celor de sus"[12]. Dar credința cea de sus e cunoștința tainică de Dumnezeu. „Mintea începând să filozofeze, începând de la credința cea apropiată, sfârșește la teologia (cunoștința de Dumnezeu) de dincolo de orice minte, care este credința ce nu se mai uită și vederea celor nevăzute".[13]

Despre aceste două credințe vorbește și Centuria lui Calist și Ignatie din v. 14, arătând cum credința a doua, a celor crescuți duhovnicește, e cunoaștere tainică: „Credința este dublă: una a tuturor credincioșilor în genere". Dar nu la aceasta ne gândim, „Ci la cea care răsare din lumina harului ascunsă în suflet, având mărturia înțelegerii, care sprijinește inima ca să fie neîndoielnică în siguranța nădejdii, care nu se arată în aceea că ne dăm urechile spre ascultare, ci în faptul că vedem cu ochii duhovnicești tainele ascunse în suflet și bogăția dumnezeiască cea ascunsă, acoperită pentru ochii fiilor trupului și descoperită în duh celor ce se ospătează la masa lui Hristos" (Filocalia greacă, vol. II, p. 358). Iar Sf. Grigorie Palama consideră credința aceasta a doua „o vedere mai presus de vedere", căci „prin credința cea adevărată ieșim în extazul mai presus de înțelegere..., unindu-ne cu Rațiunea așezată mai presus de toate, ca una ce e cunoștință ce depășește orice raționament"[14].

---

[9] VI. Lossky, op. cit., p. 234.

[10] VI. Lossky, op. cit., p. 236.

[11] Sf. Simeon Noul Teolog, declară că cel ce nu ajunge la simțirea harului din el nu se va mântui. „Iar dacă zice cineva că fiecare din noi credincioșii a luat și are Duhul fără să-L cunoască și să-L simtă, huleşte, făcându-l mincinos pe Hristos, care zice: Că se va face întru el izvor de apă săltătoare spre viața veșnică. Iar dacă acestea (ca să zicem, după părerea acelora care cugetă astfel), se lucrează în noi fără să simțim și să înțelegem nici una din ele, e vădit că nu vom simți deloc nici viața veșnică, care vine împreună cu ele și rămâne în noi; nici nu vom vedea lumina Sfântului Duh, ci vom rămâne morți și orbi și nesimțitori și atunci, în viața viitoare, ca și cea de acum". (*Cuv. 57*, ed. Siros, 1886, p. 294). Sau: „În aceia care sunt stăpâniți de necredință și patimi, harul Sf. Duh e cu totul inaccesibil și nevăzut. Dar în aceia care lucrează poruncile lui Hristos cu credință, cu frică și cu cutremur, se descoperă și se vede și se produce în ei prin El însuși, fără îndoială, judecata ce va să fie". Aceștia nu vor fi judecați. „Fiindcă ziua Domnului nu se va arăta în aceia care sunt luminați de lumina dumnezeiască, ci se va arăta deodată celor ce se află în întunericul patimilor..., ca foc insuportabil". *Cuv. 57*, p. 289.

[12] Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, IV, 78, P. G. 1427-1470; *Filocalia* rom., vol. IV., p. 33.

[13] *Ibidem*, IV, 80.

[14] Trad. III din cele post., cod Coisl. 100, r. 181 v., 183 r-v.

În definitiv, unele dogme exprimă raporturile vii ale lui Dumnezeu cu sufletul nostru, iar altele sunt premisele sau consecinţele acestor raporturi. Deci experienţa unor dogme echivalează cu experienţa acestor raporturi, fără de care nu ne mântuim, cum spune Sf. Simion Noul Teolog. Unele dogme exprimă eşalonarea acestor raporturi pe o linie ce duce până la îndumnezeirea omului, iar alte dogme sunt premisele neexperiabile ale acestor raporturi, ca: Dumnezeu ca comunitate treimică de iubire, creaţia din iubire, omul făcut după chipul lui Dumnezeu, ca partener al Lui, păcatul strămoşesc. Până nu experiază cineva aceste raporturi, le crede posibile sau realizate în alţii şi prin excelenţă în Iisus Hristos, Dumnezeu, care prin întrupare, patimă, înviere, înălţare şi şedere de-a dreapta, a îndumnezeit anticipativ firea noastră. Dar înaintând pe această cale a vieţii în Dumnezeu, înaintează eo ipso spre experienţa acestor raporturi şi spre înţelegerea premiselor lor. Iar Cel ce conduce pe om pe această cale a unirii cu Dumnezeu şi deci a înţelegerii dogmelor, e Duhul Sfânt. „Fără El dogmele ar fi adevăruri abstracte, autorităţi externe, impuse de afară unei credinţe oarbe, raţiuni contrare raţiunii, primite prin ascultare şi adaptate apoi modului nostru de înţelegere, în loc de a fi mistere revelate, principii ale unei cunoaşteri noi ce se deschide în noi şi adaptează natura noastră la contemplarea realităţilor care depăşesc toată înţelegerea umană"[15].

1.1.5. Treptele cunoaşterii

Dar calea de la credinţa iniţială la cunoaşterea tainică duce prin mai multe trepte. Ele sunt: a) curăţirea de patimi sau dobândirea virtuţilor[16]; b) iubirea ca virtutea culminantă sau totalitatea virtuţilor[17]; c) cunoaşterea în Duh care izvorăşte din iubire[18]. Aceasta e experiată de Sfinţii răsăriteni ca lumină. Pe toată această cale principiul dinamizator e Duhul Sfânt, în faza virtuţilor lucrând ascuns[19], în faza cunoştinţei izbucnind în conştiinţă şi în strălucirea exterioară. Virtuţile lipsite de harul Duhului Sfânt nu duc la vederea luminii dumnezeieşti. Dar faptul că sunt cerute şi ele, cu toată osteneala pe care o implică, arată că e necesară şi colaborarea omului şi prin aceasta că depinde şi de om, nu numai de Duhul Sfânt, înţelegerea tainelor divine. Vom vedea că la protesanţi înţelegerea aceasta depinde numai de Duhul Sfânt şi atunci faptul că numai unii sesizează glasul lui Dumnezeu în

[15] VI. Lossky, *op. cit.*, p. 238.

[16] Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, *Filocalia rom.*, vol. I, ed. II, Sibiu, 1947, pp. 287-288: „Căci întâi se dă Botezul în Biserica universală şi prin Botez se dă în chip tainic harul care locuieşte astfel în chip ascuns. Pe urmă, pe măsura împlinirii poruncilor, acesta se descoperă celor ce cred în Domnul". „Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea, pentru care ai luat puterea şi te pregăteşte ca să primeşti arătarea celui ce locuieşte în tine" (p. 290).

[17] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 2; *Filocalia rom.*, vol. II, p. 37: „Dragostea este născută din nepătimire, nepătimirea de nădejdea în Dumnezeu, nădejdea de răbdare şi îndelungă răbdare, iar pe acestea le naşte înfrânarea atotcuprinzătoare. Înfrânarea la rândul ei e născută de frica de Dumnezeu. În sfârşit, frica, de credinţa în Domnul".

[18] *Idem*, I, 9: „Dacă viaţa minţii este lumina conştiinţei, iar aceasta e născută din dragostea către Dumnezeu, bine s'a zis că nimic nu e mai mare ca dragostea de Dumnezeu".

[19] „Domnul e ascuns în poruncile Sale şi cei ce-L caută pe El Îl găsesc pe măsura împlinirii lor", zice Marcu Ascetul (*Despre legea duhovnicească*, cap. 190, *Filocalia*, I, p. 247); „Fiinţa virtuţilor este Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos", zice Maxim Mărturisitorul (Ambigua, p. 91, 1081).

Scriptură duce la dogma predestinației și la înlăturarea oricărui proces de creștere în experiența spirituală.

Deci cunoștința în Duh apare numai unde e dragostea. În Răsărit „gnoza și iubirea nu fac decât una, în experiența secretă, ascunsă de ochii lumii, în viața acelora care se unesc cu lumina eternă a Sfintei Treimi"[20]. Pe treptele cele mai înaintate ale concentrării sale în Duh, sufletul regăsindu-se în unitatea sa de unde se ramifică diferitele facultăți, experiază cunoașterea și iubirea ca o singură funcțiune. Căci în concepția răsăriteană sufletul în fundamentul lui e una. Numai păcatul l-a sfâșiat. Rugăciunea neîmprăștiată îl readună în această unitate. Și iubirea e starea acestei reunificări nu numai dintre om și om și dintre om și Dumnezeu, ci și dintre puterile sufletești. De aceea, în experiența spirituală ca unire între iubire și cunoaștere, e angajat omul în întregime spre transcendența divină. În Apus rămâne mereu în vigoare dualitatea minte-voință, una ca subiect al cunoașterii, a doua ca subiect al iubirii. Diferitele școli se deosebesc numai prin aceea că una dă primatul iubirii, alta intelectului[21]. La ortodocși, zice d-na Lot Borodine, „ordinea pnevmatică se regăsește întreagă în experiența trăită, care este iluminarea prin eros-agape. Fericirea iubirii și fericirea cunoștinței, măr de discordie între spiritualitatea franciscană și dominicană, se găsesc conciliate... În această profunzime a sufletului, nu mai e posibil un conflict între a voi și a cugeta: ele sunt topite într-o unitate primară a ființei, monadă perfectă, iar unificarea aceasta totală a ființei o realizează iubirea concepută ca extaz al spiritului. Prin această noăj organ al cunoașterii divino modo, devine inima curată, organ al vieții supranaturale"[22].

Cunoștința aceasta, fiind o participare la cele dumnezeiești o pătrudere în ele e o pătrundere în lumina necreată în care locuiește Dumnezeu, cunoscătorul umplându-se el însuși de lumină și devenind lumină[23]. Lumina aceasta e „misterul zilei a opta" a vieții eterne în Dumnezeu, a bunurilor veșnice, în care intră încă din viața aceasta cel ce s'a curățit. „Ea e eternă, ea înseamnă o ieșire din existența istorică: e „taina zilei a opta", taina adevăratei cunoștinte, desăvârșirea cunoștinței, a cărei plenitudine nu poate fi cuprinsă de lumea aceasta înainte de sfârșitul lumii. Ea e începutul parusiei în sufletele sfinte, pârga arătării de la sfârșit, când Dumnezeu va apărea tuturor în lumina necreată"[24]. De aceea, după Sf. Simion Noul Teolog, „pentru aceia care au devenit copii ai luminii și fii ai zilei ce va să vie, pentru aceia care umblă totdeauna în lumină, ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt totdeauna cu Dumnezeu și în Dumnezeu. Deci ziua Domnului nu le va apărea celor ce sunt de pe acum iluminați de lumina dumnezeiască, ci se va arăta deodată acelora care petrec în întunericul patimilor, acelora care viețuiesc după acest veac, lipiți de bunurile pieritoare. Acelora ziua li se va arăta deodată, pe neașteptate și va fi pentru ei înfricoșată ca focul care nu poate fi suportat"[25].

---

[20] VI Lossky, *op. cit.*, p. 229.

[21] D-na Lot Borodine, La doctrine de la déification chez les Péres etc., „Revue d'Histoire des Religions", 1932, p. 29. Bonaventura ca Franciscan, spune: „amor plus se extendit quam visio". Dar și după el, extazul e experința din care lipsește cunoștința propriu-zisă. Dimpotrivă, tomismul suprapune extazul, considerat și de el ca stare pur afectivă, viziunea intelectuală. După d-na Lot Borodine, *op. cit.*, p. 30.

[22] D-na Lot Borodine, op. cit., p. 34.

[23] Sf. Simeon Noul Teolog zice: „Cunoștința aceasta a tainelor e a acelor oameni a căror minte e luminată în fiecare zi de Sfântul Duh pentru curățția sufletului lor". Cuv. 80, p. 438.

[24] VI Lossky, *op. cit.*, p. 231.

[25] *Cuv. 57* ed. Siros, p. 289.

Tot Sf. Simion arată că lumina aceasta este şi cunoaştere şi participare a noastră la ea prin asemănare. Ea e plenitudinea vieţii divine pe care o primim cu toate simţurile spiritualizate şi cu toate facultăţile sufletului. „În cele duhovniceşti e unul şi acelaşi lucru cunoaşterea şi asemănarea, vederea şi priceperea, pentru că Hristos ni se face toate, adică cunoştinţă, înţelepciune, raţiune, lumină, iluminare, asemănare, vedere, pricepere şi dă celor ce Îl iubesc să primească din bunătăţile Lui şi în viaţa de aici în parte"[26].

Cunoaşterea aceasta însă este mai presus de cunoaşterea omenească, de categoriile ei definite. Nici o noţiune, nici un cuvânt omenesc nu i se potriveşte. De aceea e numită de Sfinţi şi necunoaştere, având un caracter apofatic în sensul depăşirii oricărei cunoaşteri[27]. Sunt prea pline cele cunoscute ca să poată fi cuprinse în mod adecvat în noţiuni şi cuvinte. „În cele duhovniceşti şi simţirea auzului şi cea a vederii sunt una. De aceea, despre acelea ce le vede sau le aude cineva nu poate să spună cum sunt aşa cum le vede sau le aude. De aceea şi Apostolul zice că e cu neputinţă să le spună cu gură omenească" (II Co 12, 4)[28].

Cum cele văzute acolo trebuie totuşi comunicate oamenilor, plenitudinea lor covârşitoare e indicată foarte schematic şi în general în termeni antinomici (dialectici). Astfel, experienţa aceea, deşi e mai presus de cunoaştere şi de concepte, devine izvor de cunoaştere şi de concepte. „Lumina dumnezeiască devine principiul cunoştinţei. În ea noi cunoaştem pe Dumnezeu şi ne cunoaştem, pe noi înşine. Ea scrutează profunzimile lui Dumnezeu şi realizează unirea cu Dumnezeu"[29].

Deşi experienţa aceasta are loc la o înălţime mai presus de raţiune, Ortodoxia nu disprețuieşte nici raţiunea în cunoaşterea lui Dumnezeu. Ea ajută la exprimarea experienţei spirituale care nu e iraţională, ci suprarațională. În afară de aceea, raţiunea are un rol pregătitor pentru vederile cele mai înalte şi anume în chip special o funcţiune practică. Prin ea luptă omul împotriva patimilor, pentru o făptuire dreaptă, pentru dobândirea deprinderilor bune sau a virtuţilor. Este o învăţătură statornică a Sfinţilor Părinţi că virtutea e raţională, că a deveni virtuos înseamnă a deveni raţional, iar aceasta e tot una cu a reveni la viaţa cea după fire, desigur cu ajutorul harului dumnezeiesc[30]. Raţiunea astfel întărită, eliberată de domnia patimilor, poate contempla just sensurile lucrurilor şi poate cunoaşte prin ele pe Dumnezeu[31]. Numai cine şi-a curăţit şi şi-a exercitat astfel raţiunea împreună cu toate celelalte puteri ale sufletului, se poate ridica la treapta cea mai înaltă a cunoaşterii duhovniceşti. Cele cunoscute acolo cuprind aspecte corespunzătoare tuturor facultăţilor sufletului, cum spunea mai înainte Sf. Simion Noul Teolog, desigur nu separate, ci ca un întreg. Deci au şi un aspect raţional. Sf. Maxim

[26] *Cuv. 52*, p. 264.

[27] „Mintea trebuie să fie atunci golită de toată ideea şi de toată cunoştinţa, ca să vadă fără ochi pe Dumnezeu Cuvântul", „ea trebuie să pătrundă la vederile tainice în chip neînţeles, neavând nici o formă a înţelegerii". Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspuns către Talasie, Filocalia, vol. III (rom.), Răsp. 29, p. 85. „Cunoştinţa cu lucrul (κατενέργειαν), care procură simţirea Celui cunoscut, prin participare şi prin experienţă, înlătură cunoştinţa cuprinsă în raţionament şi înţelesuri. Sf. Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, Răsp. 60, Filocalia III, p. 327.

[28] Simeon Noul Teolog, *Cuv. 52*, p. 263.

[29] Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 231.

[30] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 25, *Filocalia, III*, p. 86; *Răspunsul 59*, p. 318; Tatăl nostru, *Filocalia*, II, p. 272.

[31] *Răspuns 65*, pp. 424-425; *Răspuns 25*, p. 82.

Mărturisitorul mereu vorbește despre „rațiunea celor mai presus de rațiune"; ba chiar Dumnezeu Cuvântul este Rațiune, mai presus de rațiune[32]. Toate puterile sufletului au trebuit să se curețe și să se adune în unitatea profundă a sufletului (νοῦς, καρδία) ca să poată primi pe Dumnezeu, care cuprinde în Sine și un sens corespunzător rațiunii.

1.2. Ființa și lucrările necreate ale lui Dumnezeu
Partea I

1.2.1. Dumnezeu pe de o parte împărtășibil, pe de altă parte neîmpărtășibil

Doctrina creștină despre Dumnezeu nu are caracter teoretic, nu e o speculație gratuită a fanteziei, ci e însuflețită de interesul vital al mântuirii. Dumnezeul învățăturii creștine e un Dumnezeu care poate și care vrea să-l mântuie pe om, nu o ființă abstractă, un principiu fără voință, o lege uniformă și nepăsătoare. Dar mântuirea stă în unirea omului cu Dumnezeu în iubire. Un Dumnezeu care face imposibilă această unire a omului cu El în iubire, e un Dumnezeu al filozofilor, nu al credincioșilor.

Despre unirea omului cu Dumnezeu, despre împărtășirea de El, despre fericirea vederii Lui, vorbește în multe locuri Sfânta Scriptură. După îndrăznețul cuvânt al Apostolului Petru (2, 14), creștinii sunt destinați să devină *„părtași ai firii dumnezeiești"*. Mântuitorul făgăduiește celor ce împlinesc pouncile Lui că se va sălășlui împreună cu Tatăl în ei (Ioan 14, 23) și spune că cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu. Ar fi neserios și neevlavios lucru ca aceste expresii să fie considerate simple metafore, sau expresii emfatice. Tot ce-i mai substanțial în Revelație s'ar goli atunci de sens. Pe de altă parte e incontestabil că Sfânta Scriptură și Tradiția creștină cunoaște și o incomunicabilitate absolută a lui Dumnezeu. Deci, într'o anumită privință, Dumnezeu este incomunicabil, neîmpărtășibil, invizibil; în altă privință El este împărtășibil, vizibil, accesibil. Fără accesibilitatea, fără comunicabilitatea lui Dumnezeu, ar fi imposibilă experiența tainică a unirii cu Dumnezeu, participarea la El prin har și îndumnezeirea omului. Un Dumnezeu care ar fi în toate privințele transcendent și inaccesibil, n'ar mai fi un Dumnezeu al unirii, al experienței tainice. Dar nici un Dumnezeu care n'ar fi în nici o privință transcendent și inaccesibil, n'ar mai fi un Dumnezeu al acestei experiențe[33]. Experiența tainică a trebuit să le afirme pe amândouă.

Sf. Grigore Palama comentând cuvintele lui Petru (2, 14), zice că această expresie are un caracter antinomic ca și dogma trinitară. Precum Dumnezeu e în același timp unul și întreit, tot așa „natura divină trebuie să fie în același timp neîmpărtășibilă

[32] „În îngeri nu se află pofta ce slăbește vigoarea minții prin plăcere, nici mânia ce se înfurie și latră la cei înrudiți fără cuviință, ci numai rațiunea care duce în chip firesc spre prima Rațiune pe cei rationali", Sf. Maxim Mărturisitorul, „Tatăl nostru"; *Filocalia*, II, p. 273; *Răspunsuri către Talasie*, 25, *Filocalia*, III, p. 89.

[33] Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 68.

bilă şi într'un anumit înţeles împărtăşibilă; noi ajungem la împărtăşirea de natura lui Dumnezeu şi cu toate acestea, ea rămâne cu totul inaccesibilă. Deci trebuie să afirmăm amândouă lucrurile deodată şi să păstrăm antinomia lor ca un criteriu al cucerniciei"[34].

Dar tot experienţa tainică a trebuit să pună de la o vreme şi problema în ce sens Dumnezeu e totodată şi accesibil şi inaccesibil. Problema aceasta s'a pus în Răsărit, unde trăirea tainică a constituit totdeauna o preocupare mai intensă, şi dacă ea a avut loc numai în veacul al XIV-lea, aceasta s'a întâmplat din cauză că abia acum s'a produs ciocnirea spiritului mistic răsăritean cu teologia scolastică raţionalistă a Apusului.

Cu această ocazie teologia răsăriteană prin Sf. Grigore Palama şi-a precizat un punct de vedere ce explică satisfăcător antinomia comunicabilităţii şi incomunicabilităţii lui Dumnezeu, câtă vreme teologia apuseană, reprezentată prin adversarii Sf. Grigore Palama, a adoptat un punct de vedere din care rezultă o serie de contraziceri şi care face cu neputinţă unirea omului cu Dumnezeu.

1.2.2. Dumnezeu împărtăşibil după lucrări, neîmpărtăşibil după fiinţă

Punctul de vedere ortodox care s'a precizat atunci în legătură cu antinomia: Dumnezeu este neîmpărtăşibil şi împărtăşibil, e că Dumnezeu, împărtăşindu-ni-se, nu ni se împărtăşeşte nici după fiinţă, nici după ipostasurile Sfintei Treimi, ci după energiile sau lucrările necreate ce emană din fiinţa dumnezeiască. Dacă ni s'ar împărtăşi după fiinţa Sa, am deveni dumnezei după natură. Dumnezeu n'ar mai fi atunci în trei ipostasuri, ci în miliarde de ipostasuri (μυριοϋπόστατος). Dacă ni s'ar împărtăşi după vreunul din cele trei ipostasuri, am fi fiecare un alt Hristos. După ipostas, uniunea n'a avut loc decât o singură dată în persoana Cuvântului întrupat. Duhul Însuşi şi Fiul s'au coborât în Sfânta Fecioară, dar Fiul după ipostas, iar Sfântul Duh după energia Sa[35].

Dumnezeu ni se împărtăşeşte nouă numai după lucrările Sale: „Deci Duhul după fiinţă e neîmpărtăşibil, după lucrarea Sa îndumnezeitoare însă..., după care se varsă, se dă şi se trimite Cel ce pretutindeni şi statornicit într'o identitate nemişcată – după aceasta Duhul se împărtăşeşte celor vrednici"[36]. Harul îndumnezeitor al Duhului nu e însăşi fiinţa cea mai presus de fiinţă, ci lucrarea ei.

Există deci fiinţa neîmpărtăşită (ἡ ἀμέθεκτος οὐστία) şi puterile şi lucrările ce izvorăsc din ea şi care se lasă împărtăşite (τά μεθκτά) de lucrurile care sunt efectele, creaţiunile lor (τά ἀποτελέσματα)[37].

Lucrările sunt necreate şi ele, nedespărţite de fiinţa dumnezeiască şi eterne.

[34] Sf. Grigore Palama, *Apologie mai extinsă*, P. G., t. 150, col. 1932 D. „Dar tuturor aceste lucrări le stă deasupra Dumnezeu după fiinţă; pe de o parte, ca unul ce după fiinţă e mai presus de orice nume, iar după lucrări poate fi numit; pe de altă parte, deoarece după fiinţă e neîmpărtăşibil, iar după lucrări se împărtăşeşte".

[35] Vezi P. G., 150, 1173 BC.

[36] Sf. Grigorie Palama, *Apologie mai extinsă, ibidem.*

[37] Sf. Grigore Palama, *Cuvântul al doilea din triada III, ibidem.*

Ele nu sunt decât manifestarea ființei, care e mai presus de orice mani-festare[38]. Sf. Grigore Palama le numește și relații ale ființei divine celei mai presus de relație, față de tot ce nu e Dumnezeu[39]. Dar aceasta nu în sensul că Dumnezeu nu le-ar avea dacă n'ar fi lumea. Unele din ele se pot numi relații numai în sensul că lumea odată existentă nu se poate ridica până la împărtășirea de ființa dumnezeiască, ci numai până la împărtășirea de ele. Dar Dumnezeu le are ca manifestări ale ființei Sale, indiferent de existența lumii. Pe unele le are ca relații cu ideile eterne ale lumii, iar pe altele ca implicate în mod virtual în relația cu ideile lumii, ca posibilități de a se activa la crearea lumii.

Toate au existat și înainte de a fi lumea, deși nu toate au fost activate de Dumnezeu înainte de a fi lumea. De pildă mila a activat-o Dumnezeu numai după ce a existat lumea, dar ea nu are început, căci altfel ar fi creată, ci precum de natura focului ține să ardă, dar arde numai când e prezent ceea ce poate fi ars, așa ține de natura lui Dumnezeu să miluiască, dar miluiește numai când sunt de față cei ce au trebuință de milă[40]. Dar Dumnezeu gândește și voiește toate lucrurile înainte de a fi ele, căci altfel cum le-ar fi putut crea?[41]. Și dacă n'ar fi terne, ar însemna că Dumnezeu s'a modificat pe Sine în vederea creațiunii[42]. Dumnezeu nu creează lumea prin ființa Sa, căci atunci lumea ar fi eternă. Propriu-zis, ființa nu creează, ci naște sau emite din ea ceva[43]. Cei ce nu admit nici o deosebire la Dumnezeu între ființă și lucrare, sau între naștere și creare, confundă lumea cu Fiul. Putința aceasta a unora din energiile eterne de a fi activate când vrea Dumnezeu, le arată ca fiind mânuite de voia divină, pe când ființa nu-i atârnătoare de voie.

1.2.3. Energia divină în potență și în act

Numai această doctrină înfățișează pe Dumnezeu ca ființă liberă. În baza acestui fapt, unele din lucrări nu emană din ființa divină în forma lor activă, în mod etern și independent de voință, cum se naște Fiul sau purcede Duhul Sfânt. Ci trebuie să distingem în ele între potență și act. Ca potențe ele sunt deodată cu ființa divină, prin însăși existența ei. Dar acte, lucrări, devin aceste potențe prin voia lui Dumnezeu. Dumnezeu le poate face active pe unele din ele, chiar înainte de a fi lumea, ca relații

38 Sf. Grigore Palama, *Al patrulea tratat contra lui Gregora, ibidem.*

39 Sf. Grigore Palama, *Al doilea tratat împotriva lui Gregora, ibidem.*

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem*: „Voirea și vederea tuturor de către Dumnezeu înainte de ce au fost, nu constituie însăși natura lui Dumnezeu, ci o relație divină. Ființa lui Dumnezeu e mai presus de aceste relații". Sf. Grigore Palama, *Apologie mai extinsă*. De asemenea, în alt loc zice: „A fost nevoie de voință și de prestiință, de predeterminări și de providențe lucrătoare, iar dacă de ele, și de virtute, și de cele ce o însoțește pe aceasta; iar acestea erau active și înainte de creațiune". Sf. Grigorie Palama, *Apologie mai extinsă*. Sau: „Dar nu numai prestiința și voința, care sunt lucrări naturale ale lui Dumnezeu, sunt necreate și fără început și nu sunt ființă, ci toate cele ce decurg din natura dumnezeiască și coexistă cu ea și nu sunt ființă, sunt fără de început și nu introduc nici o compoziție la Dumnezeu".

42 Lucrările nu se adaugă accidental (κατὰ συμδεδμχός) lui Dumnezeu, ci El le are în chip natural (φυσιχῶς). Numai manifestarea lucrării începe și sfârșește, ca potență ea e veșnică. (Sf. Grigore Palama, *Antir. VI contra lui Achindin*).

43 Sf. Grigore Palama spune, după Chiril al Alexandriei: „E propriu ființei a naște și e propriu lucrării a crea", *Capita physica*, 143, P. G. 150, 1220 D.

ale Sale cu ideile lucrurilor. Şi cum Dumnezeu poate gândi orice din eternitate, există nenumărate relaţii ale Sale din eternitate[44]. Ba există o relaţie eternă a lui Dumnezeu cu cea ce nu e peste tot, sau mai corect, există o manifestare a fiinţei divine, o veşnică iradiaţie a ei. Această manifestare e ca lumina soarelui ce se revarsă în afară de discul solar. Desigur, acest „în afară" e un termen inadecvat, un „în afară" propriu-zis existând numai de când există creaţiunea. Dar fapt e că fiinţa divină nu face cu neputinţă orice altceva, că există oricând un „loc" în care e posibil să fie aşezată creaţiunea. Astfel, Dumnezeu e înconjurat etern de cele din jurul Său (τὰ περὶ τὸν θεόν), care constituie lumina neapropiată, de slava dumnezeirii Sale, ca manifestare a ceea ce e în adâncul fiinţei Sale[45]. În această lumină ne ridicăm noi începând din lumea aceasta, dar ne vom ridica, dacă vom fi vrednici, deplin în viaţa viitoare. E lumina ce a apărut Apostolilor pe Tabor, e Împărăţia cerurilor, în care drepţii vor străluci ca soarele, e lumina ce iradiază din faţa lui Dumnezeu. Numirile ce le dăm lui Dumnezeu se referă toate la aceste lucrări. Una din ele e numită viaţa, ca făcătoare de viaţă, alta înţe-lepciunea, ca dătătoare de înţelepciune, alta fiinţa ca făcătoare de fiinţă, alta bunătatea, ca făcătoare de bunătate. Fiinţa lui Dumnezeu însăşi e mai presus de orice nume, pentru că e mai presus de orice energie sau lucrare, e ascunsul suprafiinţial. Astfel Dumnezeu pe de o parte e nenumitul, pe de alta cel cu multe nume. „Fiinţa lui Dumnezeu cea mai presus de

[44] Arhim. Cyprian Kern, *Les éléments de la Théologie de Grégoire Palamas*, în *Irénikon*, t. XX, 1947, 7 I-er trimestre, repetă de mai multe ori că, după Sf. Grigore Palama, energiile divine sunt relaţiile lui Dumnezeu cu lumea. „Energiile sunt ceea ce în divinitatea absolută şi incomunicabilă a lui Dumnezeu e orientat spre lume, ceea ce se revelează şi se face accesibil ei" (p. 28). „Se poate deduce din toate acestea că energiile sau avansările (πρόοδοι) nu sunt în substanţa însăşi a lui Dumnezeu, ci numai aceea prin care Dumnezeu e întors spre lume, ceea ce se vede în creaturi, adică înţelepciunea şi puterea" (p. 29). Sau tot Kern zice: „Usia Sfintei Treimi e conceptul lui Dumnezeu existent în Sine, Dumnezeu transcendent în raport cu lumea, dar care e legat de lumea aceasta şi, în consecinţă, de om prin energia Sa, prin puterea Sa" (*Irénikon*, XX, 1947, II-ème trimestre, p. 164). Dar în altă parte însuşi Kern dă un citat din Sf. Grigore Palama, care vorbind de mulţimea nenumărată a energiilor, întreabă cu Sf. Vasile: „Căci acum vom înţelege ceea ce e dincolo de veacuri? Care erau lucrările Sale înainte de creatura inteligibilă de îngeri)?" (P. G., 150, col. 1169 AB, Sf. Vasile, *De Spiritu Sancto*, c. XIX, 49; P. G., 32, 156). Vezi mai pe larg acest citat la Sf. Grigore Palama în *Apologia mai extinsă*: „Că sunt lucrări dumnezeieşti şi înainte de creaţiunea şi că Dumnezeu e mai presus de ele, află de la Sf. Vasile cel Mare, care tratează despre Duhul Sfânt: „Cum vom înţelege, zice acela, cele de dincolo de veacuri? Care erau lucrările Lui înainte de creaţiunea inteligibilă? Câte haruri s'au coborât din El în jurul creaţiunii? Care e puterea Lui revărsată peste veacurile ce aveau să vină? Căci ea există şi preexistă şi coexistă cu Tatăl şi cu Fiul înainte de veacuri". Chiar de-ai înţelege ceva din cele ce sunt dincolo de veacuri, şi aceea este mai prejos de cât Duhul... E vorba deci de lucrările lui Dumnezeu înainte de veacuri, viaţa, nemurirea, simplitatea, nemărginirea şi, scurt vorbind, de toate câte le înşiră Atanasie cel Mare ca fiind din natură în jurul lui Dumnezeu".
„N'are trebuinţă Dumnezeu de creaţiune pentru a-şi împlini perfecţiunea Sa, ca şi când I-ar lipsi vreo putere înainte de a fi lumea, nefiind înainte de creaţiunea sensibilă şi inteligibilă atotputernic, cum îndrăznesc să afirme acum de multe ori aceşti duşmani ai harului dumnezeiesc" (Sf. Grigore Palama, *Apologie mai extinsă*). Deci puterile lui Dumnezeu sunt nenumărate înainte de a fi lumea şi indiferent de ea, pur şi simplu ca expresii ale atotputerniciei Lui, şi ele sunt potenţele lucrărilor Lui pentru toate situaţiile, pentru toate împrejurările. Activează pe cele care se referă la lumea creată, numai după creaţiune, dar aceasta nu adaugă nimic lui Dumnezeu, căci această activare a unei puteri e un lucru aşa de mic faţă de viaţa intrinsecă a lui Dumnezeu din veci. Toate posibilităţile vieţii intrinsece le are Dumnezeu active din veci, şi acestea sunt covârşitoare faţă de infimele posibilităţi actualizate prin crearea lumii şi care sunt razele mai mici ce pornesc din lumina cea mare a vieţii Sale.

[45] „Energia nu e o funcţiune în raport cu creaturile, deşi Dumnezeu creează şi lucrează prin energiile Sale, care pătrund totul. Creaturile ar putea să nu existe, Dumnezeu s'ar manifesta chiar şi atunci afară de esenţa Sa, cum străluceşte soarele în razele sale în afară de discul solar, fie că sunt sau nu fiinţe susceptibile să primească lumina Sa". Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 72.

ființă, zice Palama, urmând lui Dionisie Areopagitul, e fără nume, neputându-se exprima și depășind înțelesul oricărui nume; lucrările au însă, fiecare, nume. De aceea, neavând un nume propriu pentru acea supraființă, o numim cu nume de-ale lucrărilor". Acesta e unul din sensurile teologiei negative din Răsărit. Așa cum despre eul nostru spunem că e cugetare, simțire, mișcare, pentru că toate acestea pornind din el, trebuie, să le aibă cumva și el în sine, dar pe urmă zicem că nu e cugetare, simțire și mișcare, deoarece el e mai presus de ele și renunțând la orice nume, îl desemnăm cu un termen care nu e nume și care ține loc de nume (pronume), așa și în cazul ființei lui Dumnezeu, aici referim la ea toate numirile ce le dăm lucrărilor divine, aici renunțăm la această referire, socotind ființa divină mai presus de orice numire. „Pentru lămurirea rațiunilor contemplate în jurul ființei (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν) Sfintei Treimi, ne folosim, de cuvinte și nume, zice Talasie Libianul. Dar nu tot așa pentru cele ce sunt ființa (τὰ χατὰ τὴν οὐσίαν), căci acestea sunt cu totul necunoscute de nici o minte și negrăite prin nici un cuvânt, fiind cunoscute numai Sfintei Treimi"[46]. În raport cu ființa Sfintei Treimi ne aflăm într'un apofatism deplin.

Energiile necreate înseamnă, în definitiv, pe de o parte posibilitățile lui Dumnezeu de a se manifesta în chipuri nesfârșite, posibilitățile ființei Lui de a-și manifesta bogățiile ei inepuizabile, iar pe de alta actele în care se manifestă aceste posibilități. Ființa dumnezeiască trebuie să aibă prin fire infinite posibilități de a se manifesta, dar și libertatea de a activa din aceste posibilități pe cele pe care le vrea. Fără aceste posibilități n'ar fi nesfârșit de bogată și dacă nu le-ar putea activa pe care le vrea, n'ar fi liberă, ci ar fi monotonă și supusă aceleiași manifestări în veci.

1.2.4. Simplitatea și plenitudinea ființei divine

La obiecțiunea adversarilor săi că, admițând o deosebire între ființă și lucrările dumnezeiești, face pe Dumnezeu compus, Sf. Grigore Palama a răspuns că lucrarea nu face compusă ființa, ci e o manifestare necesară a ei, că lucrarea sau manifestarea ține de firea ființei. Numai în abstract cugetăm la o ființă fără lucrări. În concret, ființa înseamnă un izvor de lucrări. Natură fără putere și lucrare nu poate exista, precum nici putere sau lucrare fără ființă. Nu s'a văzut niciodată vreo ființă fără să stea sau să se miște, adică fără puterea sau lucrarea de a sta sau de a se mișca. Și precum starea nu introduce compoziția în ființă, deși ceea ce stă e altceva decât starea, la fel nici mișcarea nu face ființa compusă[47]. „Nu poate fi ceva compus cu propria sa lucrare, așa cum nu e compusă raza pentru că luminează[48].

Adversarii lui Palama confundă o abstracție a cugetării cu realitatea când susțin că ființa divină poate fi fără energii deosebite de ea, dar aparținându-i în mod natural, ținând de ființa ei. Lucrarea este manifestarea puterii intrinsece (θεία δύναμις φανερουμένη) mișcarea puterii ființiale, cum e sunetul o mișcare dinlăuntru și ca atare indică natura cuiva, sau cum e cugetarea, mișcarea minții[49]. O ființă fără energie, fără lucrări, e o ființă inertă, e fantoșă, spune Palama, precum o energie fără

[46] *Cele 400 capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, IV, 90, în *Filocalia rom.*, vol. IV, Sibiu 1948, p. 34.

[47] *Antir.*, VI, Migne, P. G. 150, 1179.

[48] *Apologie mai extinsă...*, *ibidem*.

[49] *Antir.*, VI, *ibidem*.

fiinţă este inconsistentă, este lipsită de suport. Iar a confunda fiinţa cu lucrarea înseamnă una din aceste laturi ale alternativei. După cugetările lor, zice Palama, Dumnezeu este fiinţă nelucrătoare (οσία ἀνενέργητος), sau lucrare fără fiinţă (ὐνέργεια ἀνούσιος) şi anume nu în sensul că Dumnezeu depăşeşte acestea, ci în sensul că e lipsit de ele. Căci dacă fiinţa şi lucrarea sunt cu totul nedeosebite, una din aceste numiri trebuie să fie sunet gol, neavând un înţeles propriu[50].

Unitatea lui Dumnezeu nu poate fi aşa cum o cugetăm noi, printr'un concept raţional, care reduce totul la o singură latură, la o singură categorie. Unitatea lui Dumnezeu e antinomică pentru cugetarea noastră. Ea e trăită în experienţa concretă ca o bogăţie nesfârşită, care nu exclude distincţia. Unitatea lui Dumnezeu e o unitate de ocean, unitar, dar nesfârşit în nuanţele, în puterile, în aspectele, în manifestările lui. „Noi înţelegem, zice Palama, că fiinţa şi lucrarea sunt una, nu reducându-le la acelaşi înţeles, ci considerându-le nedespărţite, Dumnezeu întreg, unic şi etern, fiind cunoscut neîmpărţit pentru fiecare lucrare"[51].

Unitatea aceasta face ca posibilităţile şi manifestările lui Dumnezeu, deşi nenumărate, să fie de pe altă parte unitare, conforme toate cu fiinţa Lui. Aşa se explică de ce Palama vorbeşte când de un număr nesfârşit de lucrări, când de una singură. Raportul între lucrări e antinomic, ca şi între fiinţă şi lucrare. Precum fiinţa şi lucrarea sunt una şi deosebite, tot aşa se poate spune atât că e o singură lucrare, cât şi că sunt nenumărate lucrări. Lucrarea lui Dumnezeu e una, întrucât e mişcarea lui Dumnezeu în general, e activitatea, e manifestarea aceleiaşi fiinţe. Dar e multiplă, întrucât activitatea lui Dumnezeu deşi unitară, e multiformă[52].

1.3. Fiinţa şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu Partea a II-a

1.3.1. Raportul între energiile divine şi ipostasuri

Până aici am privit mai mult raportul dintre lucrările lui Dumnezeu şi fiinţa Lui. Dar care e raportul dintre lucrări şi cele trei ipostasuri? Ele ţinând în mod firesc (φύσει) de fiinţa comună a celor trei ipostasuri, sunt de asemenea comune tuturor trei ca şi fiinţa. Ipostasurile n'au o fiinţă nelucrătoare, lipsită de puteri şi de acte, ci o fiinţă plină de puteri şi de lucrări. „Cele trei ipostasuri ale Sfintei Treimi au aceeaşi lucrare, nu o energie asemănătoare cum avem noi, ci în adevăr o lucrare unică după număr. Adversarii noştri

50 *Apologie mai extinsă..., ibidem.*

51 Tot acolo Sf. Grigore Palama spune că Dumnezeu se înmulţeşte, „în mod supraunitar". Aşadar El nu este numai unitar, ci şi mai presus de unitate. Sau: „Dacă ştiinţa şi mintea şi sunt şi nu sunt una, cum nu vor fi la Dumnezeu fiinţa şi lucrarea şi identice şi neidentice?... Dumnezeu nu poate fi compus cu propria Sa lucrare, aşa cum nu e compusă raza pentru că luminează". A se vedea *Apologie mai extinsă..., ibidem.*

52 Arhim. C. Kern, *art. cit.*, pp. 30-31. Sf. Grigore Palama, Apologie mai extinsă...: „Când atribuim lui Dumnezeu o singură lucrare, o înţelegem pe cea care le cuprinde pe toate unitar. Cum zic Părinţii: precum soarele prin aceeaşi rază şi luminează şi încălzeşte etc., la fel Dumnezeu, printr'o singură lucrare lucrează toate".

nu pot zice la fel, căci ei neagă existența unei lucrări comune celor trei ipostasuri. După ei, fiecare din cele trei ipostasturi are lucrarea sa proprie și nu există o lucrare divină comună"[53].

Deci fiecare din lucrările necreate, fie că e o relație față lume, fie că e o manifestare sau o posibilitate a dumnezeirii înainte de a fi lumea, și e mai presus de lume, e comună fiecărui ipostas. Dar deși comună, fiecare ipostas o are altfel, sau e subiect al acestei lucrări altfel, așa cum și ființa cea comună o are fiecare altfel. Palama zice: „La cele de același gen, e o lucrare asemănătoare, dar fiecare ipostas lucrează de sine și lucrarea îi este proprie. Nu e tot așa la cele trei ipostasuri divine, care posedă cu adevărat una și aceeași lucrare. Căci ele n'au decât o singură mișcare a voinței divine care își trage originea sa din o cauză primă, Tatăl, e transmisă Fiului și se manifestă în Duhul Sfânt... Astfel, cuibul rândunicilor e asemănător, dar fiecare rândunică își face alt cuib, și o pagină a unui copist e deosebită de a altuia, deși amândouă conțin texte identice. Nu tot așa se vede la Tatăl, Fiul și Sfântul Duh un rezultat propriu al fiecărui ipostas. Ci toată creatura e o singură operă a celor trei persoane. Părinții ne învață că cele trei persoane au una și aceeași lucrare, dar nu una asemănătoare și proprie fiecăreia din ele"[54].

Astfel, nu există o lucrare care să fie proprie numai unei singure persoane.

Pe de altă parte nu există o distanță între persoană și lucrare precum nu există de altfel nici între ființă și lucrare, sau între ființă și persoană. Lucrarea e numai modul de a activa al persoanei, de a activa o posibilitate a ființei. Toate persoanele divine sunt oriunde cu ființa și cu lucrarea lor. Noi le putem experia prezența nu după ființă, ci după lucrarea lor, sau nu experiind ființa, ci lucrarea lor. Aceasta se întâmplă și în raporturile noastre cu persoanele umane sau cu lucrurile create. Putem avea cea mai strânsă comuniune cu ele, totuși nu le cunoaștem în ființa lor, ci în lucrările lor, fără ca lucrările să pună un zid între ele și noi. Ființa e numai sâmburele sau rezerva de mister etern al fiecărei existențe, focarul inepuizabil al tuturor manifestărilor lor. „Noi petrecem într'o ignorare a tuturor, – zice Sf. Grigore de Nyssa –, ignorându-ne mai întâi pe noi înșine, apoi toate celelalte. Căci cine a ajuns să-și cuprindă sufletul său? Cine a cunoscut ființa sa?...[55]. Precum atunci când vorbim de un om, spunând că e de neam bun, e frumos, bogat etc., n'am indicat ce e ființa însăși a acelui om, ci am indicat câteva trăsături din cele ce se cunosc „din jurul lui", tot așa toate cele ce ni le arată Scriptura despre Dumnezeu, că e atotputernic, că nu are cauză, că nu e mărginit sunt din cele din jurul Lui (ἐχ τῶν περὶ τὸ Θεόν) dar ființa nu poate fi încăpută de cugetarea noastră, nici exprimată de cuvânt[56].

Deci, prin lucrările Lor, cele trei persoane pot fi experiate ca foarte aproape de noi, ca locuind în noi. Faptul că nu ne împărtășim de ele după ființă, nu înseamnă că nu ne unim cu ele.

Astfel, în har, ca lucrare comună a celor trei ipostasuri, e prezent și Duhul și Fiul și Tatăl; în înțelepciune la fel; în viață la fel.

---

[53] P. G. 150, 1217 C, la Arhim. C. Kern, *art. cit.*, p. 30.

[54] P. G. 1550, 1197 B.

[55] *Contar Eunom.*, XII; P. G. 45, 945 D, 949 B.

[56] *Op. cit.*, P. G. 45, 945.

1.3.2. Teologie şi iconomie

Lossky atrage atenţia asupra deosebirii stăruitoare ce o fac Sfinţii Părinţi între teologie, ca misterul vieţii intrinsece a Sfintei Treimi, revelat Bisericii, şi iconomie, ca operă comună a acestor persoane în raport cu lumea. Noi, în fiecare lucrare dumnezeiască venită în lume cunoaştem „Treimea iconomică". „Energiile, după această împărţire a materiei doctrinare, ar ţine un loc de mijloc: de o parte ele aparţin teologiei, ca forţe eterne şi inseparabile ale Treimii, existând independent de actul creaţiunii lumii; de altă parte, ele ţin de asemenea de domeniul iconomiei, pentru că Dumnezeu se manifestă creaturilor în energii"[57]. În fiecare lucrare ce vine la noi, avem toate persoanele întoarse spre noi, intrate în legătură cu noi. Lossky spune că în manifestarea aceasta iconomică a Treimii în lume, „fiecare lucrare provine din Tatăl, se comunică prin Fiul în Duhul Sfânt"[58]. „Învăţătura Părinţilor despre persoana Cuvântului şi a Duhului, considerate ca chipuri perfecte ale lui Dumnezeu, nu poate fi explicată decât în acest sens, adică în planul exterior al Treimii ce se manifestă în lume prin energii"[59]. Sf. Ioan Damaschin zice: „Fiul e icoana Tatălui şi Duhul, icoana Fiului"[60]. Iar icoana e o manifestare a ceea ce rămâne ascuns. Noi, prin Duhul Sfânt, zice el, cunoaştem pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu şi Dumnezeu şi în Fiul vedem pe Tatăl[61].

Mântuitorul a spus despre Sine: *„Dacă M'aţi fi cunoscut pe Mine, a-ţi fi cunoscut pe Tatăl"* (In 14, 7), iar Sf. Ap. Pavel: *„Nimeni nu poate zice Domnul Iisus, fără numai în Duhul"* (II Co 12, 3). Simeon Noul Teolog, concretizând, zice că Fiul e uşa spre Tatăl, iar Duhul e cheia care deschide pe Fiul[62]. Cine se împărtăşeşte de Duhul, cunoaşte în El pe Fiul, iar în Fiul vede pe Tatăl. Până nu se desăvârşeşte pentru vedere, pentru simţirea noastră sufletească, o lucrare dumnezeiască sau prezenţa Duhului, noi nu vedem nici pe Iisus Hristos ca Fiul, nici pe Tatăl în El. Dar odată ce sezizăm în Duhul o lucrare dumnezeiască, în ea vedem sau experiem toate trei persoanele divine[63]. De aceea, tot darul care ne vine de sus se numeşte dar al Duhului Sfânt, sau Duh[64] (al înţelepciunii, al cunoaşterii etc.), sau chiar Duhul Sfânt, pentru că Duhul Sfânt e văzut întâi în acest dar. „Achindin încearcă, zice Palama, să declare creaturi lucrările Duhului, adică pe Însuşi Duhul Sfânt"[65]. Sau: „Duh Sfânt e atât cel ce procură, cât şi cel procurat"[66]. Dar pentru că unde e Duhul e întreagă Sfânta Treime, sau prin Duh vedem şi pe Fiul şi pe Tatăl, prin orice har sau dar, avem în noi pe Sfânta Treime întreagă. „Astfel, zice Palama, se împarte Dumnezeu după ipostasuri, fiind unit după lucrări. Căci fiecare dintre lucrări

---

57 Vl. Lossky, op. cit., p. 79.

58 *Ibidem.*

59 *Ibidem*, p. 81.

60 *De fide orthod.*, I, 13, P. G., t. 94, col. 1337 B.

61 *Ibidem*, III, 18, P. G. 94, col. 1340 AB.

62 *Cuv. 59*, ed. Siros, p. 306.

63 Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 82, spune: „Să reţinem un fapt: persoana Sfântului Duh rămâne nemanifestată, ea nu mai are pe altul ca icoană". Aceasta nu-i întru totul just, căci credinciosul care s'a învrednicit să trăiască în Dumnezeu experiază deodată cu Fiul şi cu Tatăl şi pe Duhul. E drept numai că nu priveşte direct la Duhul, ca la ceva afară de sine, cum priveşte la Fiul şi la Tatăl. Dar ştie că priveşte prin Duhul sau în Duhul.

64 *Antir. V*, Migne, P. G. 150, 1098 sq.

65 *Antir., V, ibidem*, Migne P. G., 150, 1173 sq.

66 *Ibidem.*

este Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh". „Şi aşa, prin fiecare numire aplicată unei lucrări e numit întreg Dumnezeu. Care întreg? Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt... Şi nu se împărtăşeşte fiecare lucrare printr'o lucrare. Totuşi, se zice că toate existențele se împărtăşesc de Dumnezeu întreg..., adică de Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt"[67].

Astfel, învățătura ortodoxă că nu putem vedea ființa divină, ci numai lucrarea sau energia divină, nu ne desparte de Dumnezeu, ci tocmai ne pune în legătură cu Dumnezeu cel în trei persoane. „Sf. Grigore Palama (ca în general teologia ortodoxă) nu cunoaşte vederea esenței divine; pentru el, fața lui Dumnezeu cel viu şi personal va fi contemplată de Sfinți în viața veacului viitor. Doctrina care ar face din esență, obiectul vederii fericite ar apărea, în această ordine de idei, prea abstractă, înlocuind o realitate religioasă printr'un concept intelectualist. Când Palama vorbeşte de Dumnezeu, el înțelege totdeauna Sfânta Treime. În afară de dumnezeirea în trei persoane, zice el, eu nu dau numele de dumnezeire la nimic, nici esenței, nici persoanelor. Fiecare energie ne manifestă Treimea care este principiul şi vârful a toată experiența tainică"[68].

Noi nu ne împărțăşim de o viață dumnezeiască de sine stătătoare, imper-sonală, de o valoare care pluteşte ca un nor independent în văzduhul valorilor, nici de o înțelepciune de sine stătătoare, ci de „înțelepciunea cea văzută în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt", cum zice Palama, adică de Sfânta Treime şi în comuniune cu ea aflăm înțelepciunea, viața etc.

1.3.3. Eroarea sofiologiei lui Bulgakov

Nesocotirea acestei deosebiri între ființă şi energiile divine, sau între Treimea teologică şi Treimea iconomică, e pricina teoriei eronate despre Sofia a lui Serghie Bulgakov. El a identificat energiile divine şi ideile eterne ale lucrurilor create cu însăşi ființa divină, numindu-le Sofia necreată. Căci ființa comună a persoanelor divine nu poate fi, zice el, o formă lipsită de conținut, o esență abstractă, aceasta nepotrivindu-se cu realitatea concretă şi cu bogăția vieții inter-trinitare[69].

A ştiut şi Palama că ființa fără energie e o formă abstractă, posibilă numai de gândit, dar nu de existat. Dar de aici n'a tras concluzia că ființa nu e decât totalitatea energiilor şi ideilor divine, cum a făcut Bulgakov, ci că ființa fără energie nu există, aşa cum nu există minte fără cugetare. De ființă țin în mod natural energiile (adică înțelepciunea, viața, bunătatea etc.), aşa cum de minte ține în mod natural cugetarea, dar de aici nu urmează că ființa nu e altceva decât energiile, sau că mintea e actele cugetării.

„Natura şi lucrarea nu sunt acelaşi lucru", zice Palama[70]. El o spune aceasta şi în mod special despre înțelepciune (Sofia). Ea e eternă, dar nu e ființa lui Dumnezeu ci lucrarea Lui. „Cosmosul universal, inteligibil şi sensibil, a început deci, fiind creatură. Înțelepciunea lui Dumnezeu Creatorul, arătată în cosmos, ca una ce se împărtăşeşte lui şi a cărei bogată felurime se face, după Pavel, cunoscută Începătoriilor şi Stăpâniilor (Ef 3, 10), cum ar fi începută şi creată? Urmează de aici că înțelepciunca lui Dumnezeu

---

[67] *Antir., V, ibidem*, Migne P. G., 150, 1173 sq.

[68] Vl. Lossky, *La Théologie de la Lumière chez Saint Grègoire de Tessalonique*, în rev. „Dieu Vivant", aux Editions de Seuil, nr. 1, Paris, 1945, p. 106.

[69] *The Wisdom of God*, Londra 1937, p. 85: „Une saine ontologie ne nous permettra jamais reduire la nature essentielle de la Divinité à l'existence d'une ombre, d'une abstraction logique".

[70] *Apologie mai extinsă, ibidem.*

arătată în creaturi, e ființa lui Dumnezeu? Nu, căci ființa lui Dumnezeu e veşnic neîmpărtăşibilă şi simplă. Înțelepciunea se împărtăşeşte însă celor ce viețuiesc înțelepțeşte şi, după puterea lor de veghe, cînd li se arată, e de multe feluri. Iar înțelepciune numesc aici pe cea văzută în Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, căci Apostolul, dând mărire singurului şi înțeleptului Dumnezeu, Mântuitorul nostru, a învățat că această înțelepciune e comună cu Sfânta Treime[71].

După Bulgakov însă, Sofia e ființa divină şi ea totuşi se revarsă în lume, ba lumea e şi ea o reproducere a ființei divne, sau a Sofiei divine, substanță din substanța divină, pusă în stare de devenire[72].

O mulțime de consecințe grave decurg de aici. Iată câteva:

1. Lumea unindu-se cu ființa dumezeiască, sau chiar fiind şi ea ființă dumnezeiască, se face sau este una cu Dumnezeu. Omul nu mai devine dumnezeu după har, ci devine sau este Dumnezeu după ființă.

2.Nu există un apofatism etern al divinității, ci ea e perfect cunoştibilă.

3. Dumnezeirea se revarsă întreagă în lume, căci neexistând o deosebire între ființă şi energiile create, nu mai e ceva care să rămână nevărsat în lume. Dumnezeirea e pur imanentă nu are nimic transcendent.

4. Dumnezeirea este întreagă schimbabilă, în mişcare, ca lumea, căci nu e nimic în ea care să rămână neantrenat de lume.

5. Conținutul dumnezeirii are întreg o referire la lume. Nu e nimic în ea, care să însemne o viață proprie indiferent de lume. De aici teza lui Bulgakov că lumea e o necesitate pentru Dumnezeu şi dumnezeirea e omenitatea cerească.

6. Identificând raporturile dintre persoanele divine, în referințele lor față de lume, cu raporturile lor interne, cum face catolicismul, deoarece în aceste raporturi manifestate în lume de obicei acțiunea divină porneşte de la Tatăl, trece prin Fiul şi sfârşeşte prin Duhul Sfânt, Bulgakov a ajuns să accepte Filioque catolic. Aceasta se va vedea mai pe larg în capitolul despre purcederea Duhului Sfânt.

Vl. Lossky a arătat odată că meritul patriarhului Serghie al Moscovei e că, prin atitudinea lui față de sofiologia lui Bulgakov, a accentuat deosebirea între persoană şi natură în Dumnezeu, pe care acela o ştergea, făcând ca Sofia sau ființa divină să se pulverizeze în nenumărate ipostasuri umane. E necesar să fie păzită strict această deosebire. Dar Palama a accentuat că în dumnezeire e nu numai ființa şi persoana, ci şi lucrările. Unitatea lui Dumnezeu nu exclude aceste trei. Anularea lucrărilor duce la consecințe tot atât de absurde ca şi anularea ființei sau persoanelor. „Precum Sabelie, zice Palama, vorbea de o ființă cu trei nume, reducând ipostasurile la ființă, la fel aceştia propovăduiesc o ființă cu două nume, confundând cu ea lucrările naturale"[73].

---

[71] *Apologie mai extinsă, ibidem.*

[72] E. Behr-Sigel, *La Sophiologie du Père S. Bulgakov*, în „Revue d'Historie et de Philosophie religieuses", 1939, (Dix-nev. année), nr. 2, p. 137.

[73] *Apologie mai extinsă*, Migne, P. G. 150, 1173.

1.4. Atributele lui Dumnezeu

1.4.1. Obârşia divino-umană a atributelor dumnezeieşti

Introducere

Am văzut în capitolele precedente cum Biserica s'a nevoit să determine mai îndeaproape şi cele privitoare la însăşi fiinţa Ziditorului ei. Am văzut de asemenea ce-i este accesibil din ea. Fiinţa însăşi a lui Dumnezeu rămâne oceanul de nepătruns, abisul insondabil, întunericul divin, care învăluie de pretutindeni, în transcendenţa ei, pe cel ce se ispiteşte s'o înţeleagă. Sf. Apostol Pavel ne previne de altfel de greutatea de a încerca să depăşim limitele creaturalului privitoare la cunoaşterea lui Dumnezeu: El s'a învăluit într'o lumină neapropiată (1 Tim 6, 16).

Totuşi, Dumnezeu nu ne-a lăsat în ignoranţă absolută cu privire la Sine Însuşi, ci a dat un răspuns care să potolească dorul mistuitor al celor care strigă împreună cu Psalmistul: „Însetat este sufletul meu", şi tânjesc ca Fericitul Augustin după odihna divină: „Neliniştit este sufletul meu până ce se va odihni întru Tine!"[74].

Dumnezeu s'a dăruit astfel omului spre cunoaşterea în măsura puterii acestuia de a cuprinde ceva din ce e necuprins şi în măsura în care această cunoaştere îi era de trebuinţă şi folositoare pentru mântuirea şi fericirea lui veşnică. Această cunoaştere limitată ne e descrisă astfel de unul dintre Sfinţii Părinţi: „Nu cunoaştem pe Dumnezeu din fiinţa Lui, ci din măreţia faptelor şi din purtarea de grijă ce o are pentru cele ce sunt căci prin aceasta înţelegem ca prin nişte oglinzi nemărginite bunătatea, înţelepciunea şi puterea Lui..."[75].

Omul „petrecând în contemplarea celor nevăzute, caută raţiunile naturale ale lor şi Cauza facerii lor, precum şi cele ce urmează din acestea. De asemenea, Providenţa şi judecata arătată în ele..."[76]. „În sfârşit, ridicându-se mintea în Dumnezeu, caută mai întâi arzând de dor, raţiunile privitoare la fiinţa Lui, dar nu află ceea ce este El Însuşi (căci aceasta e un lucru cu neputinţă şi oprit întregii firi create deopotrivă); ci se mângâie cu cele dimprejurul lui, adică cu cele privitoare la veşnicia, la nesfârşirea..., la bunătatea, la înţelepciunea şi la puterea creatoare, providenţiatoare şi judecătoare a celor ce sunt. Numai aceasta se poate cuprinde din cele ale Lui: nesfârşirea. Iar a nu cunoaşte din El nimic, înseamnă a cunoaşte că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu Grigorie şi Dionisie"[77].

De ce accentuează Sf. Maxim că se poate cunoaşte din fiinţa dumnezeiască ceva? Pentru că acel ceva, nesfârşirea, infinitatea lui Dumnezeu pe care o cunoaştem, ne dovedeşte că suntem inapţi să cunoaştem însăşi fiinţa lui Dumnezeu ca făpturi finite, limitate. (Orice încercare de acest fel ar repeta jocul copilului pe malul mării,

---

[74] Fericitul Augustin, *Confessiones*, I, 1.

[75] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, nr. 96; Filocalia, (Sibiu, 1947), p. 53.

[76] *Ibidem*, nr. 99, p. 53.

[77] *Ibidem*, nr. 99, p. 53.

care voia să toarne marea în gropiţa sa de nisip, despre care ne vorbeşte Fericitul Augustin[78].

De aceea, Sf. Maxim adaugă imediat într'un chip antinomic, după ce arată ce putem cunoaşte din fiinţa lui Dumnezeu: „Iar a nu cunoaşte din El nimic, înseamnă a cunoaşte că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu, Grigorie şi Dionisie".

În cele de mai sus Sf. Maxim a rezumat întreaga problemă a atributelor lui Dumnezeu, arătând, pe de o parte, că ele nu pot reda cunoaşterea fiinţei lui Dumnezeu şi că implicit această cunoaştere e limitată, iar pe de altă parte indicând şi metoda de urmat în aflarea acestor atribute: le cunoaştem, zice el din măreţia faptelor Lui şi din purtarea Lui de grijă, căutând raţiunile celor văzute şi apoi prin contemplare ridicându-se mintea la Dumnezeu.

1.4.1.1. Atributele lui Dumnezeu exprimă în mod raţional, subiectiv şi analogic raportul real şi obiectiv al lui Dumnezeu cu creaţia Sa

Una dintre căile cele mai bătătorite de mintea omenească – acest dar mai preţios decât milioane de sisteme solare, după Pascal, fiindcă cunoaşte un colţ de iarbă şi se cunoaşte pe sine –, pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, este raţiunea luminată de credinţă. Proiectarea credinţei asupra firii întregi, o face să grăiască, ne învaţă Fericitul Augustin: „Am întrebat pământul: „Eşti Tu Dumnezeul meu"? Şi mi-a răspuns: „Nu sunt". Şi tot ce e pe el a mărturisit la fel. Am întrebat marea şi adâncul şi tot ce trăieşte şi se târăşte în ele şi mi-au răspuns: „Nu suntem Dumnezeul tău. Caută mai sus!". Am întrebat vântul şi mi-a răspuns întreg văzduhul, cu tot ce este în el: „Nu sunt Dumnezeu". Am întrebat cerul, luna şi stelele şi mi-au răspuns: „Nici noi nu suntem Dumnezeul pe care-L cauţi tu". Şi am zis către toate cele dimprejurul meu: „Mi-aţi spus de Dumnezeul meu că voi nu sunteţi El; vorbiţi-mi acum de El". Şi mi-au răspuns toate cu glas tare: „El ne-a făcut". Toate lucrurile proclamă, dar, existenţa lui Dumnezeu a toate Făcătorul" (Fericitul Augustin).

Dar, precum am spus, natura e ca o carte şi trebuie să fim în stare să citim această carte. Firea ascunde şi descoperă pe Dumnezeu în acelaşi timp: ea e şi voalată şi transparentă. Dar trebuie să-L căutăm pe Dumnezeu ca să-L găsim. Cel ce nu-L caută, nu-L găseşte în natură. După cum toate lucrurile dau mărturie despre Dumnezeu celor care-L iubesc şi-L caută, tot astfel toate lucrurile îl voalează pentru cei care nu doresc să-L cunoască[79].

Marii maeştri ai vieţii duhovniceşti s'au înălţat cu mintea de la creatură la obârşia ei şi au aflat astfel, dincolo de lucrurile vizibile ale firii, cauza cea nevăzută, îndărătul ei[80], precum şi raţiunile tuturor lucrurilor, prin puterea lor de discernământ sau „dreapta socoteală". În felul acesta, natura a devenit o carte în care cei înzestraţi pot să citească, o oglindă care reflectează ceva din fiinţa însăşi a Creatorului. Şi astfel ajungem la cunoaşterea puterii, a înţelepciunii şi a iubirii lui Dumnezeu, adică tocmai la unele dintre atributele Sale.

---

[78] Fericitul Augustin, *Confessiones*, X, 6.

[79] I. E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολίκης Ἐκκλησίας; Τὰ συμβολικὰ βιβλία, vol. III (Atena, 1901), p. 91.

[80] Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântul XXXVIII*, 16.

Această cunoaştere primită prin descoperirea naturală, pornită de jos în sus, e ajutată de altă cunoaştere venită de sus în jos şi care ne e dată prin Descoperirea dumnezeiască supranaturală. Ele au două puncte de plecare şi direcţii contrare, dar şi o mică zonă de confluenţă străbătută de lumina harică. Dacă omul ar fi lăsat în puterea singurei sale raţiuni, el n'ar avea nici siguranţa ideilor sale dobândite prin contemplarea naturii, nici n'ar fi ferit de unele greşeli (ca în panteism, ori animism, ori fetişism). De aceea Dumnezeu a adăugat şi Descoperirea supranaturală la cea naturală.

1.4.1.2. Cunoaşterea lor e împlinită de experienţa proprie creştină

Putem deci să cunoaştem ceva cu privire la Dumnezeu şi anume atributele Sale. Ce sunt aceste atribute din cele expuse până acum? Ele sunt nişte concluzii asupra acţiunii lui Dumnezeu, pe care noi le tragem privind cu ochii raţiunii luminate de credinţă, efectele lucrării lui Dumnezeu în lume. Aceste atribute precizează în chip subiectiv şi analogic raporturile reale ale lui Dumnezeu cu creaţia Sa.

Zicem însă că aceste atribute sunt nişte reprezentări „subiective" şi analogice. Ba, mai mult, ele sunt atribuite lui Dumnezeu – nu arbitrar, se înţelege, deoarece Scriptura confirmă această formulare –; de unde şi numele de atribute (προσόντα), spre deosebire de însuşiri sau proprietăţi personale (ἰδιώματα) care deosebesc persoanele dumnezeieşti în relaţiile intratreimice (născător şi purcezător, născut şi nepurces, purces) şi spre deosebire de predicate (κατηγορήματα), care caracterizează pe Dumnezeu ca subiect al feluritelor lucrări în afară (Creator, Răscumpărător, Sfinţitor etc.)[81].

Stabilirea atributelor lui Dumnezeu pe calea aceasta, a urcării de la efecte la cauză, stă la temelia metafizicii. Lucrând exclusiv pe teren raţional, ca orice ştiinţă omenească, deşi e o înţelepciune, ea se ridică până la pragul cerului, dar nu intră în el şi priveşte de departe, ca şi Moise la pământul făgăduinţei.

De unde şi mărirea şi mizeria ei[82]. Asemenea ei se manifestă teologia naturală.

Teologia dogmatică face un salt mai departe. De la efectele lucrărilor ea trece la chiar aceste lucrări ale lui Dumnezeu pentru a le înţelege mai desăvârşit. În felul acesta, atributele din rezultat al unor speculaţii vagi, abstracte şi reci, devin ceva viu, trăit, simţit, dinamic şi concret. Nenumărate sunt lucrările lui Dumnezeu care străpung inima omului: Sfânta Scriptură ne vorbeşte despre Cuvântul lui Dumnezeu, care pătrunde ca sabia până la despărţitura dintre suflet şi duh (Evr 4, 12); şi despre Duhul lui Dumnezeu care se roagă în noi cu suspine negrăite (Rm 8, 26), fiind ca vântul care suflă de unde vrea şi unde vrea (In 3, 8). Unii dintre sfinţi experimentează în chip aşa de obişnuit această lucrare tainică a energiilor dumnezeieşti, încât nici nu concep că poate exista un adevărat creştin care să nu le trăiască, şi să nu le simtă deci (Sf. Simeon Noul Teolog, de pildă). Lucrările lui Dumnezeu în natura neînsufleţită se încununează astfel în chip strălucit cu cele săvârşite în omul însuşi. Cât de uşor îi e oricui să tragă concluzii asupra lui Dumnezeu Însuşi, când „a gustat şi a văzut că bun e Domnul"!

Originea atributelor lui Dumnezeu este, deci, divină şi umană în acelaşi timp, obiectiv şi reală, dar şi subiectivă, în acelaşi timp. Pornite din lumea divină a energiilor

81 Cf. Hr. Andrutsos, *Dogmatica*, cit. supra, p. 46, 48.

82 Vezi J. Maritain, *Les degrés de savoir, ou distinguer pour unir a 6-a mie*, (Paris, 1932), p. 3 sq.

celor necreate care învăluie fiinţa lui Dumnezeu într'o lumină neapropiată, ele sunt primite sau respinse, simţite mai mult sau mai puţin adânc, ori cu totala nepăsare, de sufletele atinse de ele.

1.4.1.3. Ce exprimă şi ce nu pot arăta atributele lui Dumnezeu

Care e raportul acestor atribute cu însăşi fiinţa lui Dumnezeu? Sf. Apostol Pavel ne-a dat o caracterizare desăvârşită a cunoaşterii noastre despre Dumnezeu; această cunoaştere dă specificul lor, atributelor dumnezeieşti, aşa încât este bine s'o repetăm, deşi am auzit'o mai sus de la Sf. Maxim Mărturisitorul.

Sf. Apostol Pavel arată că cunoaşterea de acum e inferioară celei din lumea viitoare, când vom cunoaşte faţă către faţă: *„căci acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci faţă către faţă. Acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte aşa cum am fost cunoscut"* (1 Co 13, 12).

Apostolul Neamurilor a caracterizat astfel cunoaşterea lui Dumnezeu pe care o avem aici pe pământ: ea e o reflectare a lui Dumnezeu, ca aceea a imaginii unei persoane într'o oglindă; de asemenea ea este parţială, adică fragmentară, pentru că nu putem cunoaşte adâncul bogăţiei tainelor Lui, nici nu putem cunoaşte deplin decât infinitatea Lui, care depăşeşte cu totul cunoaşterea noastră limitată. Această cunoaştere învăluită de taină, pe care o avem din Revelaţia naturală şi mai deplină din cea supranaturală, e depăşită de acea „pregustare" pe care o au unii aleşi ai Domnului din „ceea ce ochiul n'a văzut, urechea n'a auzit şi la inima omului nu s'a suit"!

Atributele dumnezeieşti exprimă în chip analogic, incomplet şi inadecvat ceea ce e Dumnezeu în Sine Însuşi, în fiinţa Lui, deoarece această cunoaştere este formulată după efectele energiilor celor necreate ale lui Dumnezeu, sau potrivit experienţei directe a acestor lucrări ale lui Dumnezeu pe care o fac cei aleşi.

Se înţelege că cele descoperite de Dumnezeu prin Cuvântul Său formează piatra cea din capul unghiului a acestei cunoaşteri, formulat în atribute. Dar trăirea ei îi dă o intensitate infinită ca şi obiectul ei, în sufletul care s'a învrednicit de ea.

În lumina celor spuse, problema atributelor divine în raport cu Fiinţa lui Dumnezeu capătă mai multe nuanţe. Ele pot fi rodul unor speculaţii omeneşti asupra efectelor lucrărilor lui Dumnezeu în lume, dar sunt mai ales descoperirea însăşi a acestor lucrări în sufletul omenesc. Sunt o înregistrare succintă a unui proces şi a unor lucrări care-şi au începutul în paradigmele divine şi care nu vor avea sfârşit în veci de veci. Temeiul lor e în lucrările dumnezeieşti; ele vor să descrie faţa imanentă a lui Dumnezeu care intră în raport cu lumea. Dar această faţă imanentă a lui Dumnezeu, Dumnezeirea însăşi în acţiune, dezvăluie într'o oarecare măsură fiinţa dumnezeiască. Vorbind într'o predică la Crăciun asupra cântării îngereşti „Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu", Filaret al Moscovei descrie această slavă a lui Dumnezeu, energiile Sale necreate, spunând că ea se arată în creaturile Sale: „Dumnezeu, zice el, se bucură din veşnicie de sublimitatea slavei Sale... Slava e descoperirea, manifestarea, reflectatea, haina desăvârşirii lăuntrice. Dumnezeu se descoperă Sieşi din veşnicie prin naşterea veşnică a Fiului Său cel de o fiinţă şi prin purcederea veşnică a Duhului Său consubstanţial şi astfel unitatea Sa străluceşte în Treimea Sa Sfântă de o slavă esenţială nepieritoare, neschimbătoare. Dumnezeu Tatăl e Părintele slavei (Ef 1, 17); Fiul lui

Dumnezeu e strălucirea slavei Sale (Evr 1, 3) şi El Însuşi a avut slava în Tatăl Său înainte de a exista lumea (In 17, 5); la fel Duhul lui Dumnezeu e Duhul slavei (1 Ptr 4, 14).

În această slavă proprie, Dumnezeu trăieşte într'o fericire desăvârşită, mai presus de orice slavă, fără să aibă nevoie de vreun martor, fără să poată admite vreo împărțire. Dar, cum în îndurarea şi în iubirea Lui infinită El doreşte să comunice fericirea Sa, El ridică desăvârşirile Sale infinite şi ele se dezvăluie în creaturile Sale; slava Lui se arată în Puterile cereşti, se reflectează în om, îmbracă măreția lumii văzute; El o dă, iar cei pe care-i face părtaşi la ea o primesc; ea se întoarce la El şi în această circumvoluție perpetuă, ca să spunem aşa, a slavei dumnezeieşti, stă viața sfântă, fericirea creaturilor"[83].

Energiile cele necreate nu sunt separate nici cauzate pur şi simplu de ființa dumnezeiască, ci numai distincte, deosebite de ele. „Numai în creație lucrează Dumnezeu ca o cauză, producând un nou subiect chemat să participe la plinătatea dumnezeiască, păstrând-o şi mântuind-o, dăruindu-i Harul, conducându-l către scopul său ultim. În energii El există, se manifestă de-a pururea"[84]. Are această unire – atât de intimă între ființa dumnezeiască şi energii –, vreo însemnătate pentru realitatea atributelor dumnezeieşti? Fără îndoială că are, fiind o temelie, mai puternică pentru realitatea acestor atribute. Dar cu aceasta nu suntem totuşi îndreptățiți să socotim că Dumnezeu e determinat de vreunul dintre atributele Sale. „Toate determinările îi sunt inferioare, din punct de vedere logic, posterioare Ființei Sale în Sine, în esența Lui. Când zicem că Dumnezeu e înțelepciune, viață, adevăr, iubire, noi înțelegem energiile, ceea ce vine după esență, manifestările sale naturale, dar exterioare chiar ființei Treimii"[85].

Atributele împărtăşesc deci antinomia care stăpâneşte însăşi cunoaşterea lui Dumnezeu: Îl cunoaştem şi nu-L cunoaştem; Îl cunoaştem după energii, dar nu-L cunoaştem după ființă. Ele definesc pe Dumnezeu şi nu-L definesc; ele determină pe Dumnezeu după lucrările Sale cele necreate, dar nu-L determină după ființa Sa, care rămâne inaccesibilă, în transcendența ei absolută.

Lipsindu-le aceste nuanțe, nu e de mirare că mulți cercetători ai adevărului s'au înşelat în decursul timpului.

Astfel, unii teologi[86] atribuie Persoanelor dumnezeieşti energiile; în acest caz *„făcându-ne părtaşi dumnezeieştii firi"* (2 Ptr 1, 4), am repeta oarecum unirea ipostatică, proprie Fiului, care S'a făcut Dumnezeu şi om în acelaşi timp. Însă energiile cele necreate sunt emanații ale unicei ființe a lui Dumnezeu cel întreit în Persoane şi nu ale Persoanelor dumnezeieşti.

În evul mediu, nominaliştii şi realiştii au susținut două păreri, opuse una alteia. După cei dintâi, atributele ar introduce elemente temporale şi secundare în Dumnezeu,

---

[83] *Choix de sermos et Discours de son Eminence Mgr. Philarète*, trad. franc. de A Serpinet, (Paris, 1866), I, pp. 3-4; apud Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 72-73.

[84] Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 85.

[85] Vl. Lossky, *ibidem*, p. 78.

[86] Z. Rosis, Σῶστημα Δογματιχῆς τῆς ὀρθοδόξου Ἐχχλησίας, (Atena, 1903), p. 294 sq.

ar desfiinţa unitatea şi simplitatea Lui şi ar periclita absolutul dumnezeiesc[87]. La aceasta răspundem că atributele nu introduc nimic secundar şi temporar în fiinţa dumnezeiască şi nici nu ating simplitatea sau absolutul dumnezeiesc, prin faptul că ele sunt formule ale raporturilor Sale cu lumea, manifestate prin energiile Sale cele necreate, neseparate, dar distincte de fiinţa Lui. În sfârşit ei au mai spus că aceste atribute poartă nume deosebite dar ele nu sunt deosebite, toate identificându-se cu Fiinţa dumnezeiască întreagă; dar tocmai aceste atribute fac să se deosebească energiile cele necreate, între ele.

Realiştii, dimpotrivă, au susţinut că atributele aduc deosebiri reale în Fiinţa dumnezeiască, divizând-o, oarecum, în tot atâtea părţi.

Toate aceste critici au la temelia lor o altă concepţie despre atribute decât aceea a Bisericii ortodoxe. Din punctul de vedere al acestei învăţături autentic creştine, noi ştim că atributele dumnezeieşti sunt într'adevăr reprezentări subiective, însă despre nişte raporturi reale, obiective ale lui Dumnezeu cu lumea însufleţită şi neînsufleţită şi manifestate în energiile sale cele necreate. De acest adevăr ne încredinţează Sfinţii Părinţi. Astfel, Sf. Vasile cel Mare scrie împotriva lui Eunomiu că atributele, cu toată forma lor subiectivă sunt „mărturisiri ale atributelor adevărate ale lui Dumnezeu"[88]. Iar Sf. Grigore de Nisa scrie împotriva aceluiaşi ereziarh: „Despre fiinţa dumnezeiască avem numai o cunoştinţă întunecată şi redusă; culegem însă una suficientă din numirile celor ce se referă la ea (αὐτῦς ἀχριβὼς λεγομένων)[89]. Iar autorul scrierilor puse sub numele Sf. Dionisie Areopagitul a scris o carte întreagă despre atributele lui Dumnezeu, numite „nume ale lui Dumnezeu", intitulată Despre numele divine, însă în care Dumnezeu este numit antinomic „Cel cu multe nume" şi „Cel fără nume", arătând prin prima numire că atributele au un temei real în Dumnezeu, iar prin cea de a doua, că ele nu exprimă fiinţa Lui propriu zisă.

În sfârşit, adăugăm că atributele fiind o manifestare a lui Dumnezeu în afară, nu trebuiesc identificate cu fiinţa dumnezeiască. Ele nu pot exprima întru totul fiinţa dumnezeiască fiindu-i inferioare şi periferice. S'a văzut mai sus că renumitul teolog rus S. Bulgakov, a căzut în greşeală interiorizând atributul Înţelepciunii, pe care-l identificase cu fiinţa dumnezeiască, şi-l făcea astfel principiu al dumnezeirii[90]. Cât priveşte raportul dintre nenumăratele atribute, ele sunt deosebite pentru noi. E greu să facem vreo distincţie între ele – în adâncul lucrărilor lui Dumnezeu Însuşi, pe care ele le califică.

1.4.1.4. Concepţia romano-catolică despre originea atributelor dumnezeieşti

Romano-catolicii au o concepţie cu totul deosebită despre obârşia atributelor dumnezeieşti. Ei le deduc din ceea ce formează „constitutivul esenţei dumnezeieşti"

[87] Frank Gavin, *Some aspects of contemporary greek orthodox thought*, (London, 1936), p. 96.

[88] Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomiu*, I, 13.

[89] Sf. Grigore de Nyssa, *Trat. Împotriva lui Eunomiu*, II, Cf. Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântul 28*, I, 13; apud. Hr. Andrutsos, *op. cit.*, p.50, nota 3.

[90] Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 78.

(ființa sau infinitatea, sau intelectul etc.), „care este principiul tuturor atributelor dumnezeiești"[91]. Se exclud dintre atribute actele libere ale lui Dumnezeu (ca și relațiile reale care constituiesc Treimea Persoanelor etc.), dar se mențin atributele relative la perațiile dumnezeiești[92]. Totalitatea lor – necunoscută oamenilor –, dă cunoașterea completă a ființei lui Dumnezeu; cunoașterea aceasta este analogică. Atributele se atribuiesc lui Dumnezeu în chip formal și eminent, adică în chip desăvârșit, dacă sunt „perfecțiuni pure" (ca înțelepciunea, bunătatea, dreptatea), sau numai virtual, dacă sunt mixte (adică dacă presupun o materialitate: mișcarea, perceperea sensibilă etc., nepotrivită cu Duhul absolut...)[93].

Concepția aceasta, romano-catolică, ridică câteva probleme de nerezolvat. Ea face abstracție de antinomia cunoașterii atributelor dumnezeiești în lucrările lui Dumnezeu, formulată de Sfinții Părinți: „Afirmând că cunoaștem pe Dumnezeul nostru în lucrările Sale, nu admitem că-L apropiem în însăși ființa Lui", scrie Sf. Vasile cel Mare[94]. Căci dacă energiile Sale coboară până la noi, esența Lui rămâne inaccesibilă.

Dacă Dumnezeu e lipsit – pentru a apăra unitatea și simplitatea absolută a ființei Sale –, de fața Lui imanentă, El rămâne cu totul izolat în transcendența Lui absolută. Cunoașterea pe care o avem despre El, în acest caz, concretizată în „numele divine" sau în atributele dumnezeiești, nu mai este decât un rod al imaginației, al speculațiilor omenești. De aceea, Teologia naturală și metafizica au dezvoltat îndeosebi partea privitoare la cunoașterea lui Dumnezeu și a atributelor Sale, Revelația naturală fiind pivotul unei interpretări „sui-generis" a rațiunii, iar cea supranaturală fiind adusă numai ca să confirme ceea ce s'a prestabilit. Concepția aceasta nu mai are nici o legătură cu cugetarea patristică, care a dat dezlegare antinomiei cunoașterii lui Dumnezeu.

1.4.2. Formularea și împărțirea atributelor dumnezeiești

1.4.2.1. Cele trei căi de formulare a atributelor dumnezeiești „via afirmativa seu causalitatis, via eminentiae, via negationis"

Dorul de Dumnezeu a dus la stabilirea a trei căi sau metode prin care se formulează atributele lui Dumnezeu, în chip analogic cu perfecțiunile creaturilor și anume cu ale celei mai desăvârșite dintre ele, cununa cosmo-sului, omul. La origine, aceste trei căi nu erau metode raționale, ci metode și căi de străpungere a întunericului divin, spre a ajunge la luminișul de negrăit, printr'o trăire creștină la înaltă tensiune; cu vremea însă, ele au fost raționalizate, cu încetul.

Originea acestor căi de investire a cunoașterii lui Dumnezeu este tratatul pus sub numele de Sf. Dionisie Areopagitul Περὶ μυστιχῆς θεολογίας, (Despre Teologia tainică) și comentat de scoliile datorate Sf. Maxim Mărturisitorul sau, mai probabil, ale

[91] R. Garrigou-Lagrange, *Les perfections divines*, extras din lucrarea *„Dieu, son existence et sa nature"*, (Paris, 1937), p. 66.

[92] Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 2, XIV, prolog; apud R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, supra., p. 67.

[93] B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, cit. supra, I, p. 136.

[94] Sf. Vasile cel Mare, *Epistola CCXXXIV*, (către Amfilochie), Migne, P. G. t. XXXII, col. 869 AB; cf. *Împotriva lui Eunomiu*, II, 32, P. G. XXIX, col. 648.

lui Ion Schitopolis.[95] El are ca temelie ideea pe care o exprimă în chipul cel mai desăvârşit Sf. Grigore de Nazianz: „a vorbi despre Dumnezeu e lucru mare; dar e şi mai mare a te purifica pentru Dumnezeu"[96], ca şi Evagrie Ponticul: „Dacă eşti teolog, roagă-te cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog"[97].

Sub influenţa scolasticii apusene, aceste trei căi au devenit mai ales nişte mijloace raţionale de cunoaştere a lui Dumnezeu; sub această formă ele au o singură calitate: aceea de a putea fi uşor înţelese de inteligenţa comună, discursivă.

Iată, în rezumat, în ce constau cele trei căi de investigaţie a tainelor supreme ale cunoaşterii, numite „calea afirmaţiei" (via affirmationis seu causalitatis), „calea eminenţei sau superlativă" (via eminentiae) şi „calea negaţiunii" (via negationis).

Calea sau metoda afirmativă porneşte de la ideea de cauzalitate, sau de creaţie. Toate perfecţiunile din lume îşi au cauza şi izvorul lor în Creatorul, care a privit creaţia „şi a văzut că e bună foarte" (Fc 1, 31). Aşa ajungem la atributele de existenţă, bunătate, frumuseţe, putere, viaţă, înţelepciune etc. În acest sens s'a spus că Dumnezeu e „Cel cu multe nume" de cercetătorii duhovniceşti.

Calea eminenţei, sau superlativă, are ca punct de plecare ideea că toate desăvârşirile omeneşti se găsesc în Dumnezeu cu totul amplificate, intensificate; oamenii pot fi buni, dar Dumnezeu e foarte bun, e bunătatea însăşi, în toată intensitatea ei, la care participă şi oamenii. Oamenii pot fi puternici, dar Domnul e atotputernic. Oamenii participă la viaţă, dar Dumnezeu e însăşi viaţa în adevăratul sens al cuvântului etc. Cu acest înţeles se spune că Dumnezeu e „mai presus de orice nume" şi toate atributele Lui trebuie afirmate „modo sublimiori".

În sfârşit, calea negativă porneşte de la contrastul între creatură şi Creator. Ea cere să goleşti sufletul de tot ce e creatural, pentru ca Însuşi Creatorul să se sălăşluiască în el. Nu se poate atribui lui Dumnezeu nimic din ce e rău pe lume, fiindcă nu El e autorul răului; mai mult, într'un sens, nu I se poate atribui nici ceea ce e bun, ba chiar foarte bun, în lume. Astfel, dacă zicem că omul participă la viaţă, iar Dumnezeu este viaţa, nu ne-am exprimat mulţumitor, deoarece Dumnezeu nu are viaţă în sens omenesc, e mai presus de viaţă. În acelaşi sens putem spune că Dumnezeu nu e înţelepciune, ci e mai presus de orice înţelepciune, nu e esenţă, ci mai preus de orice esenţă etc. De aceea Dumnezeu a şi fost numit „Cel fără de nume, anonim", ca unul pentru care orice atribut este inadecvat.

Calea afirmativă şi cea superlativă a fost numită şi „catafatică", iar cea negativă, „apofatică", (una, declarativă, alta, tainică). Cea din urmă e cu mult mai aproape de adevărul lucrurilor; ea învaţă pe oameni umilinţa limitării lor; ea precizează nuanţa cunoaşterii omeneşti. Despre aceasta, Sf. Ioan Damaschin ne învaţă: „Dumnezeiescul e infinit şi de neînţeles şi singurul lucru pe care putem să-l înţelegem e infinitatea şi incomprehensibilitatea sa. Tot ceea ce spunem despre Dumnezeu în termeni pozitivi lămureşte nu firea Sa, ci ceea ce înconjoară firea Sa. Dumnezeu nu e nimic din fiinţă, nu că nu e Fiinţă, ci pentru că e mai presus de toate fiinţele, mai presus de fiinţa însăşi. Într'adevăr, fiinţă şi fiinţă cunoscută sunt de acelaşi ordin. Ceea ce e mai presus de

[95] Vladimir Losky, *Essai sur la Théologie Mystique...*, cit. supra, p. 21.

[96] Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvântarea XXXII-a*, 12, Migne, P. G. T. XXXVI, col. 188 C.

[97] Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune în 153 de capete*, nr. 60, *Filocalia* (Sibiu, 1947), p. 82.

orice cunoştinţă e în chip absolut de asemenea mai presus de orice esenţă; şi, reciproc, ceea ce e mai presus de esenţă, e mai presus de cunoştinţă"[98]. Iar Sf. Grigore Palama spune în acelaşi sens: „Firea supraesenţială a lui Dumnezeu nu poate fi nici exprimată, nici gândită, nici văzută – căci ea e depărtată de toate lucrurile şi mai mult decât de necunoscut, fiind purtată de virtuţile cele neînţelese ale Duhurilor cereşti –, de necunoscut şi de negrăit pentru toţi, de-a pururea. Nu există nume în acest veac şi nici în cel viitor, pentru a o numi, nici cuvânt găsit pe lume şi grăit de limbă, nici contact sensibil sau inteligibil, nici imagine, ca să dea o cunoaştere oarecare în privinţa aceasta, ci numai necunoaşterea desăvârşită, care se mărturiseşte tăgăduindu-se tot ce e şi poate fi numit. Nimeni nu-l poate numi esenţă sau natură într'un chip propriu, dacă cu adevărat cauţi adevărul care e mai presus de orice adevăr"[99]. Apofatismul e specific Răsăritului creştin.

Aceeaşi greutate de a atribui lui Dumnezeu anumite atribute în chip adecvat, ridică şi problema dacă acestea există în afară de legătura lui Dumnezeu cu lumea. La aceasta răspundem: temelia, adică energiile cele necreate, există veşnic ca emanaţii ale Fiinţei dumnezeieşti. Dar atributele lui Dumnezeu sunt calitatea lucrărilor şi puterilor Fiinţei dumnezeieşti, păstrând acelaşi raport cu Fiinţa dumnezeiască întocmai, ca şi energiile cele necreate şi deosebind între ele aceste energii necreate. În sfârşit, mai amintim unele încercări de a se simplifica aceste trei căi reducându-le la două (reducându-se cea a cauzalităţii şi cea a eminenţei la una)[100], ba chiar în una (contopindu-se cea afirmativă cu cea negativă[101]). E de la sine înţeles că aceste reduceri sunt forţate.

1.4.2.2. Împărţirea atributelor la Scolastici după „constitutivul formal al esenţei lui Dumnezeu", sau „atributele metafizice"; netemeinicia acestei metode după Revelaţia dumnezeiască

Scolasticii au făcut deosebirea între „esenţa fizică" a lui Dumnezeu, care e totalitatea atributelor lui Dumnezeu şi „esenţa metafizică" a lui Dumnezeu, adică atributul care stă la temelia tuturor celorlalte atribute şi care caracterizează cel mai bine noţiunea de fiinţă a lui Dumnezeu, îl face cunoscut şi-l rezumă oarecum[102].

El se mai numeşte şi „constitutivul formal". S-ar părea că Descoperirea dumnezeiască confirmă această deosebire între atribute, arătând o preferinţă pentru unele dintre aceste atribute; dar prin faptul că aflăm o mare mulţime de nume „divine", această impresie se dovedeşte a nu fi reală. Astfel, principalul nume, desemnat de însuşi Dumnezeu ca atare, e Iahve („cel ce sunt"), preferat de întreaga Descoperire dumnezeiască. Dar alături de el avem: Cel Puternic (El şi Elohim, Cel Prea-Înalt, Cel Sfânt, Domnul oştirilor (Sabaot), Dumnezeul Dumnezeilor, Alfa şi Omega, Cel dintâi şi cel de pe urmă, Iubirea etc.

---

98 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 4, P. G. t. XCIV, col. 800 AB.

99 Sf. Grigore Palama, *Teofan*, Migne, P. G., t. CL, col. 937 A; apud Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 34-35. Pentru teologia „apofatică", vezi cap. „Les ténèbres divines" din acestă carte.

100 Hr. Andruţos, *Dogmatica*, cit. supra, p. 52.

101 Toma de Aquino, apud Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 24.

102 B. Bartmann, *op. cit.*, I, p. 126.

Tot astfel şi unii dintre Sfinţii Părinţi au preferat unele atribute: de pildă, Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul şi Sf. Ioan Damaschin)[103] au preferat „Bunătatea"; cei mai mulţi au insistat însă asupra numelui de „Iahve", dar fără a-i atribui rolul de rădăcină, izvor al tuturor celorlalte atribute.

După epoca scolastică, însă, sistematizarea atributelor s'a făcut pe temeiul acestor atribute „metafizice" sau „constitutiv-formale" ale esenţei lui Dumnezeu. Şubrezenia acestei păreri se vădeşte din mulţimea soluţiilor pe care le-au dat atât scolasticii cât şi teologii care au urmat. Astfel, nu au stabilit acelaşi „atribut metafizic" nu numai şcolile diferite, dar chiar membrii aceleiaşi şcoli. De pildă, Toma de Aquino a dat întâietate fiinţei, aseităţii; Duns Scot, infinităţii, iar alţi tomişti şi neo-tomişti ca Ioan al Sf. Toma, Gonnet, Billuart, A. Gardeil ş.a., intelectului[104]. (Amintim în treacăt că şi unii filozofi au dat astfel de soluţii. Pentru Platon, atributul metafizic e ideea binelui, pentru Aristot „actul pur", pentru Ch. Secrètan, libertatea[105] ca şi pentru E. Boutroux[106] ş.a., de altfel).

Ca urmare, manualele romano-catolice de Teologie Dogmatică împart, în general, atributele în atribute ale fiinţei şi în atribute ale acţiunii dumnezeieşti, care derivă tot din fiinţa dumnezeiască[107]. Excepţii sunt destule, însă[108]; iar în ce priveşte apartenenţa atributelor la o grupă sau alta, ea diferă de asemenea şi la romano-catolici.

1.4.2.3. Împărţirea atributelor la teologii ortodocşi

Se poate constata menţinerea în virtutea inerţiei, probabil, a acestor atribute principale, a acestor „matrice", „mume" ale celorlalte în unele tratate de Dogmatică ortodoxă, până în vemea noastră. Dar nici Sfânta Tradiţie, nici amintirea cu totul întîmplătoare a unora dintre atribute de către un Fotie (aseitatea)[109], sau de către Sf. Grigore Palama[110], nu o îndreptăţeşte nicidecum.

Lui *Teofan Procopovici* i se datoreşte stagnarea acestei direcţii luate de acest capitol al Teologiei Dogmatice. Exemplul său a fost urmat şi de alţi teologi ruşi, care au neglijat-o ca oţioasă (*Teofilact Gorsky*, S. Lebedinsky etc.).

Dar Macarie, plecând de la ideea că spiritualitatea lui Dumnezeu desem-nează firea dumnezeiască în chipul cel mai desăvârşit, împarte atributele lui Dumnezeu în: a) atribute ale esenţei lui Dumnezeu; b) atribute ale intelectului dumnezeiesc; şi c) atribute ale voinţei dumnezeieşti[111].

---

[103] Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, IV, 1; V, 4. Sf. Ioan Damaschin oscilează între „fiinţă" şi „bunătate"; vezi *Dogmatica*, I, IX.

[104] R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, pp. 42-44.

[105] Ch. Secrétan, *La Philosophie de la libertaté*; apud R. Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, pp. 44-45.

[106] E. Boutroux, *Contingence des lois de la nature*, apud R. Garrigou-Lagrange, *Les perfections divines*, p. 76 sq.; B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, t. I, p. 138 sq., 154 sq.

[107] Vezi R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, (Paris 1937).

[108] Iată una dintre cele mai interesante: 1. atribute metafizice; 2. atribute fizice; 3. atribute morale; vezi canonicul F. Verhoelst, *Dogmatique*, et. a III-a, (Bruxelles, Paris, 1930), p. 149 sq., 158 sq., 170 sq.

[109] Fotie, *Către Amfilochie*, chestiunea XC, Migne, P. G. t. CI, col 569.

[110] Sf. Grigore Palama, *Capetele fizice şi teologice*, 34, Migne, P. G., LI, col. 1141 D.

[111] Macarie, *Théologie Dogmatique orthodoxe*, trad. de un rus, (Paris, 1860), vol. I, p. 118 sq.

Filaret Gumilevsky face să derive atributele dumnezeieşti tot din spiritualitatea lui Dumnezeu, împărțindu-le în proprietățile existenței lui Dumnezeu şi proprietățile vieții lui Dumnezeu.

Antonie Amfiteatrov socoteşte ființa şi spiritualitatea drept atribute principale şi, identificând spiritualitatea lui Dumnezeu cu viața Lui, împarte atributele în atributele Ființei dumnezeieşti şi ale vieții dumnezeieşti şi în sfârşit cele comune Ființei şi vieții lui Dumnezeu.

Malinovsky a dat o împărțire care, cu puține modificări, va fi însuşită de Iosif Olariu şi Mihălcescu. El priveşte ca atribute de temelie infinitatea şi spiritualitatea.

Zicos Rosis socoteşte absolutul sau infinitul ca esența lui Dumnezeu, care se determină mai bine în cele trei Persoane, după caracteristicile cărora el împarte atributele în fizice, logice şi morale[112].

Hr. Andrutsos combate părerea predecesorului său, că absolutul sau infinitatea, (ca, de altfel, şi alte atribute, ca iubirea, ori personalitatea), pe care le aduc alții etc., ar fi atribute metafizice. Apoi adoptă exact împărțirea amintită a lui Rosis (în fizice, logice sau intelectuale şi morale)[113].

Iosif Olariu[114] adoptă infinitatea şi spiritualitatea lui Dumnezeu ca temelie a Ființei dumnezeieşti.

Profesorul Ioan Mihălcescu a dat o împărțire asemănătoare[115].

1.4.2.4.Critica principiilor acestor împărțiri

Cu excepția împărțirii adoptate de Rosis şi, după el, de Andrutsos, toate celelalte împărțiri privesc principiul dezvoltat de scolastici al unor atribute principale sau de temelie ale Ființei dumnezeieşti, din care derivă toate celelalte.

Din expunerea lor se poate uşor constata că nici unul dintre aceste atribute „metafizice" nu poate juca acest rol de „mumă" sau „matrice" a tuturor celorlalte atribute.

De asemenea este chiar de prisos să mai amintim că nu se poate primi ideea dezvoltată de scolastici, şi anume că suma tuturor atributelor ne dă esența dumnezeiască însăşi, – care, după Sfinții Părinți şi după Sfintele Scripturi, rămâne necunoscută –, după cum e bine să nu uităm că mulțimea perfecțiunilor dumnezeieşti nu va putea fi niciodată cuprinsă de Teologie.

În ce priveşte fondul problemei, criteriile atributelor dumnezeieşti, se ştie că unii teologi romano-catolici insistă asupra adevărului că Ființa absolută, a lui Dumnezeu, nu poate avea atribute care ar presupune o compoziție în Dumnezeu[116].

Teologia scolastică, nefăcând deosebire între ființă şi lucrările dumnezeieşti, se contrazice admițând deosebirea în această ființă simplă, absolută, a o mulțime de atribute (a căror totalitate o vedem); iar această contrazicere e accentuată de faptul că se deosebesc însă şi acele atribute metafizice de celelalte... Totul e construit pe rațiune, fără nici o bază a Revelației.

112 Z. Rosis, *op. cit.*, p. 297 sq.

113 Hr. Andrutsos, *op. cit.*, p. 51 sq.

114 Iosif Olariu, *Dogmatica*, (Caransebeş, 1907), pp. 69-75.

115 I. Mihălcescu, *Manual de Teologie Dogmatică*, ed. a III-a, Bucureşti, 1932), pp. 72-85.

116 B. Bartmann, *op. cit.*, I, p. 131.

Concepţia creştină ortodoxă admite mulţimea lucrărilor emanate din unica fiinţă dumnezeiască şi, implicit, şi mulţimea atributelor corespunzătoare lor. Dar nu poate face o deosebire între aceste atribute, socotindu-le pe unele mai însemnate decât altele. Această judecată depăşeşte puterile raţiunii omeneşti sau rămâne cu totul subiectivă, ca opinie teologică, particulară, a cutărui teolog.

Totuşi, o împărţire îşi are rostul ei, mai ales din punct de vedere al folosului ei practic, pentru studiu. În cazul când se face această împărţire – şi, precum am spus, e necesară –, e bine să se ţină seama de caracterul analogic al atributelor dumnezeieşti şi, în loc să se evite analogia cu perfecţiunile omeneşti, dimpotrivă, să se ia ca punct de plecare, deoarece altfel ajungem fără să vrem tot la acest punct de vedere. Dar trebuie, în acelaşi timp, să se ţină în cel mai înalt grad seama de Descoperirea dumnezeiască şi de experienţa dumnezeiescului. Altfel expunerea lor deviază în simple înşirări de raţionamente seci, fără vreo legătură cu viaţa omului îndumnezeit şi fără legătură cu Dumnezeu Însuşi.

În ce priveşte atributele socotite ca „metafizice", s'a observat că ele se formulează în chip speculativ, rânduindu-se celelalte atribute în jurul unei idei centrale (ca spiritualitatea, intelectualitatea, personalitatea, aseitatea, viaţa, iubirea) etc., sau empiric, după unele principii deosebitoare, ca „absolute, relative", „pozitive, negative", „quiescente şi active" etc.

Astfel, spiritualitatea lui Dumnezeu, ca şi intelectualitatea, nu pot fi concepute decât ca adjective pe lângă o fiinţă pe care o determină şi care cuprinde în sine un atribut superior lor (aseitatea). Personalitatea nu poate fi o însuşire, un atribut. Aseitatea nu poate cuprinde decât o mică parte dintre atribute, iar posesiunea plinătăţii vieţii are o sferă şi mai redusă, ca şi iubirea; acestea din urmă sunt comune şi oamenilor.

Cât despre celelalte împărţiri amintite, de ordin empiric şi nu speculativ, nu îndeplinesc nici ele rolul ce li se acordă. Astfel, absolutul e un fel de formă, de cadru potrivit celorlalte atribute, dar independentă de ele, ca şi personalitatea. „Atributele pozitive" şi cele „negative" ca şi cele „quiescente şi active" nu pot fi nici ele primite, căci prima categorie se întrepătrunde, iar a doua e falsă, întrucât, în concepţia ortodoxă, şi atributele sunt rezultatul lucrărilor dumnezeieşti.

Din punctul de vedere care interesează, adică al unei împărţiri mai uşoare şi pe temei analogic, cea dată de Z. Rosis şi apoi de Hr. Andrutsos[117] e cea mai acceptabilă.

Pe aceasta o vom prezenta, cu oarecare modificări însă.

1.4.3. Atributele naturale

Atributele naturale sunt cele pe care le formulăm, ca fiind mai specifice firii lui Dumnezeu, privind, însă, natura înconjurătoare, deci, în primul rând pe temeiul Descoperirii naturale şi apoi pe al celei supranaturale. Ele învăluie concepţia noastră despre Dumnezeu în nimbul absolutului şi al infinitului; acestea determină atributele Lui în raport cu spaţiul, cu timpul şi cu forţele cosmice, şi anume în contrast cu ele. Căci Dumnezeu este „absolut", adică dezlegat de orice legături care-L ţin în dependenţă de ceva. (Şi mitologia greco-romană ţinea pe zei în dependenţă de acea μοῖρα,

[117] Hr. Andrutsos, *op. cit.*, p. 53.

fatum, destin). Cugetarea autentic creştină a accentuat însă libertatea spiritului, care dezleagă pe credincios de toate legăturile trupeşti şi sufleteşti, făcându-l să trăiască dincolo de timp şi spaţiu, făcându-l să preguste de aici, de jos, ceva din viaţa veşnică, a Spiritului absolut.

O nuanţă a absolutului o redă acest Spirit absolut, aseitatea Lui, precum şi nemărginirea Sa, adică starea lui Dumnezeu de nelimitare în timp, spaţiu şi putere.

Astfel, întinderea spaţiilor cosmice dă vârtej imaginaţiei omeneşti şi totuşi, ele sunt finite. Cine poate cuprinde noţiunea de infinit, ori pe cea de absolut? Ele sunt inadecvate minţii omeneşti; „Finitum Infiniti non est capax!". Şi totuşi, prin darurile primite de om de la facere, spaţiile cosmise s'au micşorat, viaţa omenească însăşi se poate prelungi, iar forţele oarbe ale naturii sunt din ce în ce mai mult puse în slujba progresului omenirii.

Din punctul de vedere al desăvârşirii lăuntrice, Dumnezeu Însuşi ne cheamă la starea de „fii ai Săi" şi „dumnezei după Har", la viaţa dumnezeiască, la sfinţenia şi propria-i desăvârşire: *„Fiţi sfinţi precum Eu Însumi sunt sfânt" (Lv 11, 44). „Fiţi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvârşit este!"* (Mt 5, 48).

De aceea, nu e de mirare că omul se poate învrednici de a-L cunoaşte, prin ajutorul lui Dumnezeu Însuşi, care-l ridică la starea de prieten, ba se şi descoperă în lumina cea nearopiată făcând ce e limitat, capabil să cunoască infinitul: *Finitum capax Infiniti!*

Atributele naturale sunt acelea pe care le formulăm, precum am spus, privind natura înconjurătoare, şi în contrast cu însuşirile ei, pe temeiul Descoperirii naturale, deci, în primul rând şi apoi pe al celei supranaturale.

Astfel, în lumea creată domneşte legea cauzalităţii; Dumnezeu însă nu e cauzat de nimeni şi nimic; deci I se atribuie *asietatea*. În lume predomină materia; Dumnezeu e Duh, Duh absolut; deci I se atribuie *spiritualitatea*.

În lume totul e mărginit şi relativ; Dumnezeu e nemărginit şi absolut: privitor la spaţiu (e aspaţial şi supraspaţial, deci are *atotprezenţă*), privitor la timp (e atemporal, supratemporal, deci are *veşnicia*) şi privitor la putere (are *atotputernicia*). În lume totul e trecător, numai Dumnezeu rămâne în veşnicie acelaşi, deci are *neschimbabilitatea*.

Într-un cuvânt, se poate afirma că atributele naturale ale lui Dumnezeu, adică pirivind firea Sa, accentuează *unicitatea* Creatorului.

1.4.3.1. Aseitatea

Aseitatea (aseitas, ens-a-se, αὐτουσία) se întâlneşte ca termen pentru prima dată la scolastici[118], dar cuprinsul său umple Descoperirea dumnezeiască. Ea înseamnă că ceva îşi are existenţa de la sine şi stă prin sine. Prin aceasta noi afirmăm că Dumnezeu există de la Sine şi prin Sine şi că nu are o cauză în afară de Sine, El Însuşi fiind propria-I cauză. Mai mult, El e plinătatea fiinţei şi a vieţii, deoarece El condiţionează existenţa tuturor celor văzute şi celor nevăzute. De aceea Însuşi Domnul descoperă numele Său ca nume care implică existenţa, viaţa în toată plinătatea ei, Iahve, ὁ ὤν *„Cel ce sunt"* (Iş 3, 14). Căci El e Alfa şi Omega, Cel ce a fost, Cel ce va fi, începutul şi sfârşitul (Ap 1, 8; 22, 13). Nenumărate au fost comentariile Sfinţilor Părinţi asupra acestui cuvânt din

[118] Anselm de Canterbury, *Monologion*, VI.

Iş[119] ; unul dintre cele mai frumoase şi mai cuprinzătoare este, fără îndoială, acela al Sf. Grigore de Nazianz, din care amintim următoarele cuvinte: „Dumnezeu era şi va fi de-a pururi, sau mai curând este de-a pururi. Căci era şi va fi sunt secţiuni ale timpului şi ale firii trecătoare; cât despre El, e cel care e mereu (ὁ δὲ ὢν ἀεί) şi astfel se numeşte El, când vorbeşte către Moise pe munte. Căci cuprinzând totul în El, El are fiinţa (τὸ εἶναι) fiinţa fără început şi fără sfârşit, ca un ocean înfinit şi fără limita fiinţei (πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον)"[120]. Iar Fer. Ieronim a sintetizat în aceste cuvinte tâlcuirile patristice ale numelui divin care exprimă atributul aseităţii: „Deus vero qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suaque causa substantiae" („Dumnezeu, însă, care există de-a pururi, nu-şi are principiul din altă parte, ci îşi este El Însuşi obârşia şi cauza substanţei Lui"[121].

1.4.3.2. Spiritualitatea lui Dumnezeu

Spiritualitatea lui Dumnezeu şi-a disputat întâietatea cu alte atribute în concepţia creştină.

Spiritul face specificul obiectului credinţei religioase. Să nu vedem pe Dumnezeu şi totuşi, să-L simţim mai aproape de noi decât oricine pe lume – „interior me ipso", zicea Fer. Augustin; să fim înconjuraţi, condiţionaţi, strâmtoraţi, numai în materie şi totuşi să experimentăm clipă cu clipă adevărul că numai întrucât trăim în comuniune strânsă cu Cel nevăzut, trăim cu adevărat sau, după cuvântul Apostolului Neamurilor, să experimentăm că „în El ne mişcăm, trăim şi existăm", căci „dintr'însul, întru Dânsul şi printr-însul sunt toate"[122]; să ştim că viaţa aceasta în trup nu e decât pregătirea şi condiţionarea celei cu duhul; să ştim că spaţiile infinite care despart pământul cel văzut de Cerul cel nevăzut nu sunt goale, ci pline de duhurile cele nevăzute, îngeri şi suflete, ce şi-au părăsit haina cea de lut; şi să mai ştim, în sfârşit, că Duhul absolut umple cerul şi pământul cu slava Sa, că e veşnic absent şi veşnic prezent, iată antinomia condiţiei noastre de oameni pământeşti şi cereşti, în acelaşi timp, „ilici" şi „pnevmatici".

Spiritualitatea lui Dumnezeu este, poate, atributul lui Dumnezu cel mai uşor de stabilit dar cel mai greu de experimentat. Numai pe culmile vieţii duhovniceşti se poate înţelege cuvântul necuprins de păgâni şi mai greu de cuprins pentru iudei: *„Duh este Dumnezeu"* (In 4, 20). Un anume creştinism nu experimentează prezenţa inefabilă a Duhului absolut; antropomorfismul evlaviei Sale nu poate fi decât în chip abstract şi teoretic depăşit. Dar Descoperirea dumnezeiască năzuieşte să înalţe din ce în ce mai mult pe credincios, înduhovnicindu-l din ce în ce mai mult, învăţându-l să deosebească materia de Duh din ce în ce mai mult şi să trăiască din ce în ce mai mult după Duh şi nu după materie, devenind omul duhovnicesc descris de Sf. Apostol Pavel (Ga 5) şi care ştie să se închine lui Dumnezeu, în Duh şi în Adevăr (In 4, 20 sq.).

Sf. Grigore de Nyssa insistă asupra condiţiei materiei. Ea e compusă şi sortită descompunerii; pe când Duhul absolut este şi rămâne simplu; nelimitat de timp şi spaţiu, de puteri cereşti şi pământeşti, condiţie absolută a libertăţii (căci *„Duh este Domnul şi*

[119] Cf. şi Isaia, 41, 4; 41, 6; 48, 12; Psalmul 89, 2 etc.

[120] Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvânt*, XXX, 18, Teol. Migne, P. G. XXXVI, col. 625.

[121] Fericitul Ieronim, *Epistula ad Eph.*, II, 3, 14, Migne, P. L. XXVI, col. 488.

[122] Fapte, 17, 28 şi Romani, 11, 35-36.

acolo unde este Duhul Domnului e şi libertatea" (2 Co 3, 17) şi Tată al Duhurilor (Evr 12, 4), înzestrat cu personalitate şi cu toate facultăţile, analoage celor omeneşti[123].

Există spirite limitate, cum e sufletul nostru, (care iau forma trupului), cum sunt duhurile celor adormiţi şi îngerii. Dar există şi Duhul absolut, care umple universul cu slava Lui, fără să se confunde cu lucrarea mâinilor Lui (împotriva antropomorfismului şi a panteismului).

1.4.3.3. Atotprezenţa

Atotprezenţa lui Dumnezeu, ale cărui calităţi sunt ca şi la celelalte două atribute care urmează, absolutul şi infinitatea, se manifestă prin aspaţialitate, prin supraspaţialitate şi prin pretutindenitate. Dumnezeu e aspaţial, fiindcă este Duhul absolut, care creează spaţiul, îl umple dar nu e cuprins şi măsurat, de el, nu e limitat de el. În acest sens spune Sf. Apostol Pavel că *„Dumnezeu, care a făcut lumea şi tot ce este pe lume şi care este Domnul cerului şi al pământului, nu locuieşte în temple făcute de mâini omeneşti"* (FA 17, 24).

Dumnezeu nu este însă aspaţial în sensul deiştilor, care-L izolau de lume, în transcendenţa Sa, ci în sensul că nu intră în cadrele spaţiului.

Dar Dumnezeu nu e numai aspaţial, ci şi supraspaţial, adică e mai presus de spaţiu, care e creat de El, îl stăpâneşte şi-i depăşeşte legile (dislocarea) şi dimensiunile lui: *„Cerul e tronul Meu şi pământul aşternutul picioarelor Mele"*, zice Domnul; *„ce casă Îmi veţi zidi voi?"* (Is 66, 1).

În sfârşit, Dumnezeu este pretutindeni. Psalmistul a exprimat într-un chip empiric pretutindenitatea lui Dumnezeu, scriind inspiratele cuvinte: *„Unde voi fugi de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde mă voi duce? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti, de mă voi coborî la iad, Tu de faţă eşti. De-mi voi lua aripile şi mă voi sălăşlui în fundul mării, şi acolo mâna Ta mă va conduce şi mă va povăţui dreapta Ta"* (Ps 127, 7-8).

Iar Mântuitorul învaţă pe femeia samarineană cum că Dumnezeu fiind Duh, este pretutiendeni prezent, deci închinarea se poate face peste tot pământul, în Duh şi în Adevăr (In 4, 20-24).

De altfel şi acest atribut depăşeşte puterea noastră de înţelegere; căci în ce chip putem concepe pretutindenitatea lui Dumnezeu, fără să cădem în panteism? Sf. Ioan Hrisostom a exprimat această gândire antinomică, spunând: „Ştim că Dumnezeu e prezent pretutindeni, dar nu înţelegem cum, pentru că nu cunoaştem decât o prezenţă sensibilă şi nu ne e dat să înţelegem fiinţa lui Dumnezeu. Fără a voi să intrăm în subtilităţi în această privinţă se cade să primim un asemenea mod al însăşi prezenţei lui Dumnezeu, încât să fie vrednic de El şi spornic pentru evlavia noastră"[124].

S'au dat nişte cadre logice mai întinse prezenţei lui Dumnezeu, pentru a o explica mai amănunţit. Astfel, Sf. Grigore cel Mare a dat nucleul unei explicaţii a prezenţei lui Dumnezeu, deosebind *prezenţa substanţială* (per essentiam), care e cea mai însemnată, de cea *dinamică* (per potentiam δυναμει) şi de cea *ideală* sau *intelectuală* (per scientiam). (Dar dacă modul prezenţei lui Dumnezeu e cel esenţial, acţiunea Lui în univers se săvârşeşte în felurite chipuri). Un mod deosebit al prezenţei dumnezeieşti

123 Tesaloniceni, 1, 9; 1 Timotei 6, 17; 2 Corinteni 3, 3; Ioan 4, 26; 6, 58 etc.

124 Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a XII-a asupra Epistolei către Evrei.*

e acela al prezenţei harice, perceptibilă numai celor ce au ochii credinţei şi anume, în felurite grade; altul e acela al prezenţei în Euharistie[125]. Distincţia pe care Ortodoxia răsăriteană a stabilit-o între fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu ne lămureşte posibilitatea prezenţei divine în sufletul credinciosului şi modurile ei.

Protestanţii vechi au numit atotprezenţa lui Dumnezeu *adiastasie* (apro-piere nemijlocită) şi *sinusie* (împreună cu fiinţa), după Fapte 17, 27. Iar scolasticii au insistat asupra prezenţei lui Dumnezeu în lume cu fiinţa, excluzând prezenţa cu puterea; aceasta se explică prin faptul că lucrările lui Dumnezeu sunt neînsemnate pentru apuseni, energiile Sale fiind create, după concepţia lor.

1.4.3.4. Veşnicia

Veşnicia e atributul lui Dumnezeu în raport cu timpul, care înre-gistrează schimbarea, succesiunea. Dumnezeu nu e supus însă nici unei schimbări în timp, nu e supus timpului, după cum nu e supus spaţiului. E supratemporal şi raportul dependenţă este invers faţă de al oamenilor cu timpul: Timpul e în dependenţă de El.

Pe când noi intrăm în timp şi apoi în veşnicie fără voia noastră, Dumnezeu creează timpul odată cu creaţia şi-l sfârşeşte porivit sfatului voii Lui.

În veşnicie, care depăşeşte putinţa de înţelegere omenească, participând la infinitatea, neschimbabilitatea şi absolutul Creatorului, timpul are o valoare relativă ca durată: *„Înainte de a se fi făcut munţii şi de a se forma pământul şi lumea, din veac şi până în veac, Tu eşti..., că o mie de ani în faţa Ta sunt ca ziua de ieri, care a trecut..."*[126].

Şi totuşi, cât de preţioasă e fiecare clipă pentru cel ce a intrat în timp: de acest trepăd trecător depinde veşnicia fiecăruia. El simte că timpul însuşi a căpătat o aureolă unică, s'a sfinţit prin petrecerea în el a Celui fără început şi fără sfârşit. În acelaşi timp el ştie că, în mod ideal, el a coexistat cu Dumnezeu din veci, în paradigmele divine. El participă astfel într-un mod deosebit la veşnicia lui Dumnezeu.

Veşnicia a fost înfăţişată de Fer Augustin ca un prezent necontenit, ca un „nunc stat", ca imobilitatea într'o necontenită mişcare, ca salcia la malul apei, plecată peste ea[127].

Dumnezeu creează timpul şi-l umple, fiind veşnic prezent în el şi veşnic deasupra lui: *„Cel ce este şi Cel ce era şi Cel ce va să vină"* (Ap 1, 4). Avem permanenţa unui subiect neschimbător: „Cu privire la noţiunea experimentală a timpului, această permanenţă se concretizează sub imaginea unei clipe indivizibile care nu vine, nici nu trece şi care ar fi simultană tuturor clipelor fugitive ale duratei sensibile, pe scurt, sub imaginea unui veşnic prezent"[128].

1.4.3.5. Neschimbabilitatea

În strânsă legătură cu veşnicia lui Dumnezeu e neschimbabilitatea Lui. El nu se schimbă nici în fiinţa Lui, nici în hotărârile Lui. Sfânta Scriptură dă o mărturie

[125] B. Bartmann, *op. cit.*, I, pp. 151-152.

[126] Psalmul 89, 2 sq.; cf. II Ptr 3, 8.

[127] Fericitul Augustin, *Confessiones*, XI, 16; De vera religione, cap. XLIX.

[128] Canonicul F. Verhoelst, *Dogmatique*, p. 156.

precisă despre acest atribut: „La Dumnezeu nu este schimbare, nici umbră de mutare"[129]: E liniștea veșnică și neschimbată, marele ideal al maeștrilor vieții duhovnicești.

Și totuși, chiar în Cartea Sfântă se vorbește de o schimbare de atitudine a lui Dumnezeu față de păcătoși; prologul Cărții Judecătorilor, cartea profetului Amos și altele sunt exemple clasice din acest punct de vedere. Acceptând teoria aristotelică, scolastică, după care Dumnezeu e „actus purus", adică nu are în El potențe care, trecând în act, să aducă schimbări, Dumnezeu e înfățișat ca o ființă care nu participă la viața lumii, menținându-se de-a pururi în fericirea și neschimbarea dumnezeiască.

Unul dintre Sfinții Părinți a explicat astfel această concepție[130]:

„Dumnezeu este bun, fără patimă și neschimbăcios. Iar dacă cineva găsește că e rațional și drept ca Dumnezeu să nu se schimbe, dar tocmai de aceea întreabă nedumerit cum se bucură de cei buni și se întoarce către cei răi, sau se mânie pe cei păcătoși, iar slujit fiind se milostivește, să i se răspundă că Dumnezeu nici nu se bucură, nici nu se mânie, căci bucuria și întristarea sunt patimi; nici nu primește daruri, că atunci s-ar birui de plăcere. Nu e îngăduit să socotim pe Dumnezeu bun sau rău, din lucruri omenești. El este numai bun și numai folositor și nu vatămă niciodată. În felul acesta, El este întotdeauna la fel. Iar noi rămânând buni, pentru asemănare ne unim cu Dumnezeu și făcându-ne răi, pentru neasemănare ne despărțim de Dumnezeu. Trăind întru virtute, suntem ai lui Dumnezeu, iar făcându-ne răi, ne facem nouă vrăjmași pe Acela ce nu se mânie în deșert. Păcatele noastre sunt acelea care nu lasă pe Dumnezeu să străluccască în noi, ci ne leagă cu demonii ce ne chinuiesc, iar când prin rugăciuni și faceri de bine primim dezlegare de păcate, prin acestea nici nu slujim, nici nu schimbăm pe Dumnezeu, ci prin faptele și întoarcerea noastră spre Dumnezeu, vindecând păcatul nostru, ne bucurăm iarăși de bunătatea Sa. Încât este tot una a zice că Dumnezeu își întoarce fața de la cei răi, sau că soarele se ascunde de cei fără vedere".

Problema e susceptibilă de o nuanțare mai adâncă: nu se schimbă Dumnezeu în străfundurile ființei Lui, dar totuși, Scriptura spune că „S'a căit"; nu se schimbă și totuși s'a întrupat. Nu se schimbă în liniile mari ale planului Său față de omenire, fiindcă ele rămân în veci aceleași; dar se schimbă, potrivit sfatului voii Sale, din veșnicie, după ce omul însuși s'a schimbat, pentru că, analogic, omenește vorbind, alta e atitudinea Lui față de păcătos, alta e față de același păcătos pocăit. Scopul Lui se urmărește mai departe pe aceeași linie: comuniunea de viață și de fericire dumnezeiască. Dar evlavia creștină n'a văzut niciodată în Dumnezeu o ființă indiferentă la căderile și ridicările propriului copil, căci altul e duhul evanghelic. Un Dumnezeu și Părinte al tuturor, despre care Evanghelia spune că nu se clatină un fir de păr de pe capul nostru fără de știrea Lui, nu poate fi cuprins în formule rigide, ci numai în formule antinomice.

De aceea amintim aici și unele păreri, care-și deschid astăzi calea în gândirea ortodoxă, în această privință. Astfel, un filozof creștin a spus: „Sistemele teologice creștine au elaborat asupra lui Dumnezeu o doctrină folosind categoriile gândirii filozofiei grecești. Așa, doctrina asupra lui Dumnezeu, ca act pur necuprinzând în El Însuși nici o potențialitate, e în întregime întemeiată pe Aristot. Nu din Biblie, nici din Revelația creștină a scos teologia creștină învățătura despre un Dumnezeu imobil, satisfăcut și static, ci din Parmenide, Platon și Aristot. Statica ontologiei grecești a lăsat amprentele

[129] Iacob 1, 17 și Psalmi 101, 26-27.

[130] Sf. Antonie cel Mare, *Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare*, în *Filocalia*, vol. I, (Sibiu, 1946), nr. 150, pp. 30-31.

sale în această Teologie. Dumnezeu imobil, Dumnezeu ca act pur, e un concept de Dumnezeu şi nu un Dumnezeu viu. Doctrina teologică predominantă scoate din Dumnezeu orice viaţă interioară, tăgăduieşte în El orice proces, îl asimilează unei pietre imobile. Dumnezeul Bibliei şi a Apocalipsei nu prea e aşa. El e plin de viaţă lăuntrică şi dramatică. Există mişcare în El. Dumnezeu, care suferă pedeapsa Crucii şi Patimile, oferind jertfa iubirii, e un Dumnezeu mobil, şi nu imobil. Augustin însuşi recunoaşte în Dumnezeu oarecare mişcare. Louis de Blois definea pe Dumnezeu ca un martir singuratic şi neînţeles şi avea mai curând el dreptate decât... Toma de Aquino. Imensa însemnătate a lui Bşhme e de a fi introdus în concepţia despre Dumnezeu, după dominaţia filozofiei greceşti şi a filozofiei medievale, cu concepţia lor statică un principiu dinamic; de a fi văzut, cu alte cuvinte, o viaţă lăuntrică în Dumnezeu, un tragic, propriu oricărei, vieţi")[131].

Aceste idei, deşi par în contradicţie cu învăţătura tradiţională, merită să fie meditate, având sprijinul Scripturii şi al trăirii religioase şi arătând pe Părintele ceresc îmbrăţişând cu dragoste pe fiul risipitor, care se întoarce la El.

1.4.3.6. Atotputernicia

Atotputernicia este atributul lui Dumnezeu care stabileşte un raport între puterea Lui şi forţele cu care El însuşi a înzestrat întreaga creaţie. El arată că puterea lui Dumnezeu nu e mărginită de nimic.

Raportul dintre voinţă şi putere este altul decât la om. Pe când la acesta, voinţa e mai mare decât puterea, la Dumnezeu .puterea e în armonie cu voinţa, căci poate face tot ce, vrea: „Dumnezeu, zice Sf. Ioan Damaschin, poate cât vrea, dar nu vrea câte poate; căci poate pierde lumea, dar nu vrea"[132]. E ceea ce au spus şi alţi Sfinţi Părinţi (Multa potest Deus et non vult; nihil autem vult quod non potest", scrie Fer. Augustin[133], de pildă). E o impietate, de altfel, numai gândul că ar putea face ceva rău; faptul acesta nu e o limitare a puterii Lui, deoarece El nu voieşte răul, (fapt care ar contrazice esenţial voia Lui de tată iubitor, care nu voieşte moartea păcătosului, ci să se îndrepte şi să fie viu).

În această ordine de idei, Fer. Augustin zice: „Non ego dico quanta non possit: non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli, tant non potest, quae si posset, non esset omnipotens"[134].

Capodopera atotputerniciei dumnezeieşti este creaţia: *„A zis şi s'a făcut, a poruncit şi s'a zidit"* (Ps 32, 9). Ea constituie cea mai însemnată descoperire a lui Dumnezeu e Dumnezeu prin puterea Lui", a zis Fer. Augustin[135].

---

131 Iacob Böhme, *Mysterium magnum*, trad., cu note şi o Introducere de Nicolae Berdiaev, (Paris, 1945), vol. I; din Introducere, p. 11.

132 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* cit., p. 66; vezi H. Andrutsos, *Dogmatica...*, cit., pp. 65-68, pentru tot acest paragraf.

133 Fericitul Augustin, *Enchiridion, sive de spe fide et charitate*, cap. XCV.

134 Fericitul Augustin, *De Symbolo*, III; *De civitate Dei*, V, 10, 1.

135 *Ibidem.*

1.4.4. Atributele intelectuale și atributele morale

1.4.4.1. Introducere despre persoană, cunoaștere și voință

Expunerea acestor două categorii de atribute este precedată în unele tratate mai noi de Teologie Dogmatică ortodoxă, (Rossis, Andrutos), de câteva cuvinte lămuritoare asupra legăturii stricte dintre caracterul personal al lui Dumnezeu și atribute, ca și de rolul voinței din acest punct de vedere. Și este potrivită și folositoare această precizare, ținând seama de faptul că deși materialul prelucrat de intelect ține de natură, totuși persoana este cea care imprimă caracterul ei deosebit acestei prelucrări; de asemenea, deși puterea vonței vine de la natura omului, totuși actul de a voi are în el ceva personal.

Unii dintre filozofi (ca Spinoza, de pildă), au tăgăduit lui Dumnezeu caracterul de persoană, pentru că ar limita ființa absolută a lui Dumnezeu în două feluri: mai întâi întrucât ar pune pe Dumnezeu, în chip arbitrar, antropomorfic, în rândul ființelor mărginite și apoi, întrucât caracterul de persoană ar implica ipso facto existența altor persoane care L-ar mărgini.

Dar evlavia creștină postulează cu putere caracterul personal al lui Dumnezeu.

Nu putem avea legături sufletești, nu putem avea o comuniune sufletească adâncă, decât cu o persoană. Am văzut în capitolele de mai înainte, că concepția despre un Dumnezeu nemișcat face ca să se piardă caracterul părintesc, evanghelic, face din Dumnezeu o ființă care inspiră exclusiv teamă, îl îndepărtează de noi. Tot astfel, dacă Dumnezeu n'ar fi o persoană, ar fi lipsit de ceea ce-l face accesibil, apropiat pietății creștine; ar fi un Dumnezeu după conceptul de Divinitate al panteiștilor.

Persoana e un subiect care are conștiința de sine, cugetă și se determină pe sine, deosebindu-se de alte persoane asemenea. Această conștiință de sine, această cugetare și autodeterminare nu exclude celelalte atribute expuse până acum și postulează pe cele pe care le vom expune mai departe.

De pildă, faptul de a fi „persoană" nu exclude atributul nemărginirii, pe care îndeosebi îl vizează panteiștii, dat fiind că nu e vorba de o persoană omenească, ci de Persoanele dumnezeiești, care există în chip necesar, nu ca alte persoane omenești.

E vorba despre Creatorul cerului și al pământului, al celor văzute și nevăzute, și deci și al persoanelor omenești și nu de Persoane dumnezeiești printre alte persoane omenești.

Cugetarea și voința lui Dumnezeu trebuiesc purificate de tot ce face specificul creaturalului. Astfel, ele sunt veșnice, adică nu progresează ca la oameni, sunt nemijlocite, adică Dumnezeu cunoaște totul din Sine Însuși, din ideile creaturilor, care se află în Dumnezeu Însuși și le voiește tot astfel, necumpănindu-se în hotărârile Sale.

S'a făcut deosebirea între voia naturală a lui Dumnezeu, adică privitoare la propria-I fire, și voia liberă, adică privitoare la lume, la crearea ei[136]. Conștiința creștină ne dezvăluie adevărul că Dumnezeu poate îngădui răul fizic, natural, ca un mijloc de tămăduire a răului moral, și nu poate voi răul moral (păcatul), deși îl îngăduie, de asemenea, în virtutea liberului arbitru omenesc[137].

[136] Pentru partea acesta, vezi Hr. Andrutsos, *Dogmatica* cit., pp. 66-71.

[137] Isus fiul lui Sirah, 11, 14, dar și Luca 13, 1-6; vezi Psalmul 5, 5 și Iacob 1, 13-14.

1.4.4.2. Atributele intelectuale: 1. Atotştiinţa; 2. Atotînţelepciunea

1. Atotştiinţa

Atotştiinţa este cunoaşterea desăvârşită, totală, a tot ce a existat, există şi va exista şi a celor ce ar putea exista. E o cunoaştere din veci, deosebită de cea omenească atât prin forma ei intuitivă, cât şi prin faptul că se săvârşeşte de Însuşi Dumnezeu. Scolasticii au stabilit următoarele note deosebitoare ale cunoa-şterii dumnezeieşti: ea e de o *evidenţă intrinsecă* (adică Dumnezeu cunoaşte lucrurile aşa cum sunt în ele însele), *universală, actuală* (adică nu se poate desăvârşi), sigură (deci neîndoielnică şi nesupusă greşelii), adecvată la obiectul ei[138].

Cunoaşterea aceasta e afirmată de toate paginile Bibliei; dar şi cunoaşterea lui Dumnezeu Însuşi este descoperită în Sfânta Scriptură: *„Duhul pătrunde toate adâncurile lui Dumnezeu... Nimeni nu cunoaşte ceea ce e în Dumnezeu, afară de Duhul lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 10-11).

Atotştiinţa dumnezeiască a dat naştere unor controverse vestite, în Apus mai ales.

Astfel, cunoaşterea celor viitoare, care se vor realiza în chip necesar, se poate concepe uşor, trecând de la predeterminările lor la realizare, în virtutea preştiinţei dumnezeieşti. Dar cum se pot prevedea posibilele ipotetice, adică realizările condiţionate de altele? Dumnezeu poate prevedea şi acest lucru, ca fiind atotştiutor. Dar explicaţia acestui posibil ipotetic a pus faţă în faţă pe molinişti şi pe tomişti. Tomiştii au spus: explicaţia acestui posibil ipotetic stă în aceea că există o alternativă, la alegerea liberului arbitru omenesc; dar această alegere e predeterminată de Dumnezeu, care hotărăşte pe om potrivit naturii omeneşti.

Adepţii lui Molina (iezuit spaniol, 1535-1600), au replicat: în acest caz liberul arbitru nu mai e liber. De aceea ei au introdus ştiinţa medie, adică cunoaşterea dumnezeiască a viitoarelor ipotetice, adică a celor ce se pot întâmpla sau nu, în nişte condiţiuni date, fără ca Dumnezeu Însuşi să predetermine pe om.

Altă problemă în legătură cu atotştiinţa dumnezeiască e aceea a predes-tinaţiei. Se ştie că, după concepţia ortodoxă, toţi sunt chemaţi la mântuire. Dar faptul că numai unii sunt aleşi şi că Dumnezeu îi cunoaşte de mai înainte (Rm 8, 28, 29), nu constituie oare o predestinare specială a acestora? E ceea ce au afirmat calviniştii îndeosebi. Se vede uşor însă, că se confundă două lucruri deosebite: preştiinţa lui Dumnezeu cu predestinaţia. Anumite situaţii îşi urmează cursul lor firesc şi dacă sunt cunoscute de alţii şi dacă nu sunt cunoscute, în cazul când cei care le cunosc, chiar şi de mai înainte, nu intervin spre a le schimba desfăşurarea lor normală. A confunda preştiinţa lui Dumnezeu cu predestinaţia însemnă a nimici libertatea omului şi a face pe Dumnezeu autor al răului, ceea ce e o impietate. Asupra acestei probleme vom reveni mai departe.

2. Atotînţelepciunea

Înţelepciunea lui Dumnezeu este alegerea celor mai potrivite mijloace pentru atingerea scopurilor suprafireşti propuse omului de la creaţie. Ea prezintă oarecum

[138] Canonicul F. Verhoelst, *Dogmatique*, cit. supra, pp. 158-159.

latura practică a intelectului dumnezeiesc, ca premiză a atotputerniciei dumnezeieşti (Ir 10, 12; Dn 2, 30 etc.).

Sfânta Scriptură, insistă în multe locuri asupra rolului înțelepciunii în opera dumnezeiască. În special creația apare ca un rod al conlucrării atotputerniciei dumnezeieşti cu atotînțelepciunea: „Cât s'au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate întru înțelepciune le-ai făcut!", strigă Psalmistul (Ps 103, 24). Iar Apostolul Neamurilor exclamă în fața măreției creației: *„O, adâncul bogăției şi al înțelepciunii şi al ştiinței lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate, judecățile Lui şi neurmate căile Lui!"* (Rm 11, 33). Teologul rus Sergiu Bulgakov, după Soloviev şi Florensky, a dezvoltat teologia atributului înțelepciunii, interiorizându-l Prea Sfintei Treimi şi făcându-l astfel, precum am mai amintit, ca o a patra persoană identică cu esența comună a celor trei Persoane.

1.4.4.3. Atributele morale: 1. Sfințenia; 2. Dreptatea; 3. Iubirea

Atributele naturale au scos în evidență puterea lui Dumnezeu, iar cele intelectuale, înțelepciunea Lui; atributele morale demonstrează desăvârşirea dumnezeiască. Principalele atribute morale sunt trei: 1. Sfințenia. 2. Dreptatea; 3. Iubirea şi sunt analoage virtuților activității noastre libere.

1. Sfințenia

Sfințenia este acordul voinței lui Dumnezeu cu ființa Lui. De aceea Sfânta Scriptură ne îndeamnă să fim sfinți ca El, desăvârşiți ca El. Dumnezeu singur e sfânt în plinătatea cuvântului. După cădere, toate au fost supuse deşertăciunii, adică au fost golite de sfințenie: creația întreagă suspină după o restaurare care trebuie să înceapă cu omul, prin care a venit şi căderea: el e preotul creației, care trebuie s'o închine din nou lui Dumnezeu.

În ce priveşte pe oameni, se impune deci o izolare de rău, o purificare, o întoarcere a lor spre Dumnezeu şi o rezervare a lor, pentru slujirea lui Dumnezeu, pentru ca să participe la sfințenia Lui.

Obiectele de cult, lăcaşurile, de asemenea trebuiesc rezervate acestui scop exclusiv prin consacrare, pentru ca să participe şi ele la sfințenia lui Dumnezeu prin sfințire. Iar cei care urcă din greu pe culmile sfințeniei trebuie să-şi golească sufletul de tot ce e creatural pentru ca să-i ia locul sfințenia. Cu cât cineva e mai înălțat pe treptele sfințeniei, cu cât se apropie mai mult de Sfințenia însăşi – Sfântul lui Israel (Is 1, 4) –, cu atât se simte mai necurat, mai nevrednic, de Prezența lui Dumnezeu şi cere purificarea buzelor cu foc, pentru a grăi cuvintele dunnezeieşti (Isaia).

Sfințenia lui Dumnezeu e o sfințenie ființială, întrucât este acordul voinței cu ființa Sa; prin aceasta El e cu totul deosebit de tot restul: „Kadoş", chiar această nuanță o are[139]. El nu suportă ce e necurat, nu suportă minciuna, nu suportă alți zei lângă El şi ca Adevărul însuşi devine „verus judex sui et falsi...".

Sfințenia îşi are locul ei pe pământ ca şi în cer, pentru că cerul e tronul lui Dumnezeu, dar şi pământul e aşternutul picioarelor Lui: *„Plin e cerul şi pământul*

[139] E. Brunner, *Dogmatiq*, cit. supra, p. 163.

de slava Lui!". Ea se transmite aici prin cei puşi de o parte pentru slujirea Lui şi sporeşte în lume prin acordul voinţei păcătoase a omului, cu voinţa sfântă a lui Dumnezeu: *„Sfinţească-se numele Tău, vie Împărăţia Ta, facă-se voia Ta..."*.

Sfinţenia trebuie să pătrundă toate manifestările vieţii omeneşti, toate lucrurile, întreg pământul. Sfinţenia trebuie să domnească din nou pe pământul purificat, care trebuie să devină „cer nou şi pământ nou".

2. Dreptatea

Dreptatea lui Dumnezeu are două nuanţe deosebite: una de sfinţenie, o stare conformă cu voia Lui sfântă, alta de dreptate în sens obişnuit, legal, adică voia constantă de a da fiecărui a ceea ce i se cuvine.

După primul înţeles, „drept" e cel care trăieşte după voia cea sfântă a lui Dumnezeu, căci aceasta este legea pe care nimeni n'o calcă fără să-i sufere urmările. În acest sens, „drepţii" Vechiului Testament sunt echivalentul „sfinţilor" din legea Nouă. Dar în Vechiul Aşezământ Harul se dădea sporadic, într'o măsură mai mică, instituţiile de sfinţenie fiind mai mult umbră a celor viitoare. Accentul se punea mai mult pe conformarea omului cu Legea Sfântă a lui Dumnezeu, pe o arătare în amănunte a voii lui Dumnezeu, al cărei prototip este Decalogul. Căci acolo nu avem o transformare lăuntrică (la care să contribuie nu numai pilda unică, dumnezeiască, în care Dumnezeul-om se substituie omului păcătos, suferind patimi şi moartea pe Cruce, dar şi oceanul de haruri revărsate în chip constant în Biserica Sa). Ci avem mai mult o constrângere exterioară, în care omul este înstrăinat în pornirile lui păcătoase de voia sfântă a lui Dumnezeu, de Legea Lui şi se poate măsura abisul de decădere cu normele dreptăţii dumnezeieşti. De aceea, Biserica a nuanţat numirea sfinţilor Vechiului Testament, numindu-i de preferinţă „drepţi", adică trăitori după voia lui Dumnezeu, spre deosebire de creştini, care chiar numai pentru că au primit Botezul se numesc „sfinţi", ca unii ce au intrat în instituţia sfinţeniei, Biserica, şi ca unii care sunt chemaţi să ajungă până la statura omului desăvârşit, adică la sfinţenia deplină, prin colaborare cu lucrarea Harului.

A doua nuanţă a dreptăţii dumnezeieşti e cea juridică. În acest sens Descoperirea atribuie lui Dumnezeu sancţionarea sau răsplătirea pe tărâmul moral, dând recompense („Justitia remunerativa") şi pedepse („Justitia vindicativa").

S'a tăgăduit existenţa unei astfel de dreptăţi „distributive" („justitia distributiva"), adică de împărţire a recompenselor dumnezeieşti ca de altfel şi aşa numita „Justitia comutativa" (care stabileşte egalitatea între ce se dă şi ce se primeşte), pentru că, în general, dreptatea s-ar opune icoanei unui Dumnezeu-Tată, pe care o aflăm în Evanghelie. În special protestantismul liberal a reînviat opoziţia dintre Dumnezeul aspru, al dreptăţii, din Vechiul Testament şi cel al iubirii din Noul Testament, pe care o formulase, în veacurile primare, Marcion. Şi temeiuri nu lipsesc pentru o asemenea tâlcuire a Evangheliei. Parabola Fiului risipitor, căruia i se iartă toate greşelile, apoi multe texte explicite *„cine i-a dat ceva întâi, ca să aibă de primit înapoi?"*, zice Sf. Apostol Pavel (Rm 11, 35) – se pot aduce ca dovezi. Este adevărat mai ales, că dreptatea lui Dumnezeu nu este exact ceea ce numesc astfel juriştii, într-un fel sau altul.

E adevărat, de asemenea, că Dumnezeul nostru e Dumnezeul iubirii. E adevărat că El, cel dintâi „ne iartă de şaptezeci de ori câte şapte". E adevărat că El nu drămuieşte Harurile după faptele noastre, ci El, cel dintâi, ne-a iubit cu o iubire negrăită. E adevărat,

de asemenea, că îngrădirea aceasta a atitudinii dumnezeieşti de formule omeneşti juridice, nu e întru totul potrivită cu spiritul libertății creştine şi nici cu iubirea părintească a Tatălui ceresc.

Dar tocmai această iubire cere dreptatea. Omul însetează de dreptate şi urăşte nedreptatea.

Problema dreptului care suferă e discutată într'o carte întreagă a Vechiului Testament. Ordinea fizică se sprijină pe ordinea morală. Una dintre coloanele societății este dreptatea.

Iar din punct de vedere creştin nu se poate concepe o trăire creştină fără spiritul dreptății. Îndurarea poate dura cel mult până la sfârşitul vieții; atunci urmează sancțiunea veşnică (Mt 10, 28; Lc 9, 54). O viață fără deosebire între bine şi rău – „jenseit von Gut und Böse" –, este amorală; un părinte care nu-şi îndreptează copilul, din iubire, iertându-i tot ce face, îl lasă pradă instinctelor, care au primit o primă de încurajare prin purtarea sa nechibzuită, şi-l expune unor sancționări mai grave din partea societății sau chiar a unei Justiții imanente, bolilor morții: „Plata păcatului este moartea". Iertarea nu-şi are rostul atunci când înrăieşte mai mult pe cel ce o primeşte. Ci iertarea este eficace atunci când cel care a greşit, i-a cântărit prin experiență valoarea, când vine după o suferință al cărei echivalent îl oferă ea.

Se înțelege că nu toate suferințele din lume sunt o urmare a unui păcat personal; Mântuitorul Însuşi a accentuat acest adevăr în cazul orbului din naştere. Dar multe rele fizice sunt în găduite de Dumnezeu pentru îndreptarea păcătoşilor. Nu rămâne nesancționat nici un rău moral, dacă nu intervine o schimbare a vieții omului: pocăința.

Iar această aplicare a legii morale, de cel care a stabilit-o potrivit sfințeniei sale, se va face fără greş ori în veacul de acum, ori în veacul viitor: „Dumnezeu este judecător drept şi tare", zice Psalmistul (Ps 7, 12); iar Mântuitorul ne descoperă despre Sine: *„că va veni Fiul omului într'o zi, întru slava Tatălui, cu îngerii Săi şi va răsplăti fiecăruia după faptele sale"* (Mt 16, 27).

3. Iubirea

Iubirea dumnezeiască este împărtăşirea creaturilor din bunurile sale cele mai prețioase. Iubirea e comuniunea propriei fericiri intratrinitare. Ea se face prin deschiderea spre lume, prin dăruire totală, a Tatălui ceresc către creaturile Sale. Cel dintâi bun dăruit de Dumnezeu oamenilor din iubire a fost însăşi existența lor prin creație. Cel mai de preț bun împărtăşit de Dumnezeu oamenilor este însă adevărul mântuitor. Pentru împărtăşirea lui, Dumnezeu Însuşi S'a întrupat, după ce vorbise în multe feluri şi de nenumărate ori omenirii. Dar revelarea adevărului mântuitor a coincis cu Descoperirea iubirii însăşi în Jertfa cea mai presus de orice cuvânt. Atunci au înțeles oamenii că Dumnezeu este iubire (1 In 4, 8).

Iubirea nu se poate manifesta decât într'o comuniune de două sau mai multe persoane. De aceea numai Dumnezeul nostru se poate numi iubire, fiindcă numai El e comuniune intratrinitară a unor euri care comunică din propria fericire inefabilă[140].

Contrariul iubirii e egoismul. Dumnezeu l-a osândit creând lumea pentru a-i împărtăşi din iubirea proprie; L-a osândit la Întrupare; L-a osândit pe Cruce; L-a

[140] Ioan 15, 10; Coloseni 1, 13; Efeseni 1, 6.

osândit la revărsarea oceanelor de Haruri în ziua Cincizecimii, când a făcut pe oameni părtaşi propriei vieţi dumnezeieşti. Îl osândeşte clipă cu clipă.

Dar egoistul se osândeşte el însuşi izolându-se de semenii săi, făcând vid în jurul său, pustie. În creştinism, pustia a înflorit din iubire. Nici politeismul care separă pe zei, nici mahomedanismul, care propovăduieşte monoteismul rigid, nu revelează adevărata iubire.

Iar dintre toate confesiunile creştine, Biserica ortodoxă e cea care a urmărit realizarea acestui ideal în comunitarismul său. Nici individualismul protestant, nici cel romano-catolic – întruchipat de papă şi continuat prin izolarea ierarhiei de popor –, nu urmăresc acest ideal. Numai Biserica noastră trăieşte în comuniunea credinţei din iubire: „Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh!".

Toată Legea şi profeţii se cuprind în iubirea de Dumnezeu şi iubirea semenilor noştri. Fericirea dumnezeiască e rodul dăruirii din iubire[141]: „Nu întristaţi Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu!", ne porunceşte Apostolul Neamurilor[142].

[141] Fapte 17, 25; 1 Timotei 1, 11.

[142] Efeseni 4, 30; cf. Andrutsos, *op. cit.*, p. 80.

2. DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE DOGMA SFINTEI TREIMI

2.1. Descoperirea Sfintei Treimi în afara Noului Testament

2.1.1. Lauda Sfintei Treimi

Învățătura despre Dumnezeu, așa cum am expus-o în cele premergătoare, nu este completă. În ea a fost vorba numai despre Dumnezeu unul în ființă. Creștinismul mai învață însă despre Dumnezeu că El e întreit în persoane. Drept aceea, pentru a avea o noțiune deplină despre Dumnezeu, trebuie să tratăm, pe lângă învățătura despre Dumnezeu unul în ființă și pe aceea despre Dumnezeu întreit în persoane. Aceste două învățături sunt două fețe ale aceleiași realități. Ele se întregesc și se lămuresc una pe alta. De aceea, după cum ființa nu e separată de persoană, tot așa nici doctrina despre ființa și unitatea lui Dumnezeu nu trebuie separată de trinitatea persoanelor și invers.

Învățătura despre unitatea lui Dumnezeu o aflăm și în alte religii, de exemplu la evrei și mohamedani. Dar învățătura că Dumnezeu e unul în ființă și că acea ființă unică există în trei persoane, o aflăm numai în creștinism. De aceea spunem că dogma despre Sfânta Treime este specifică creștinismului. Ea este la baza tuturor simboalelor de credință și condiționează toate adevărurile creștine. De aici rezultă marea ei valoare religioasă și morală. *Fericitul Augustin* spunea că mintea și voința omenească nu au de nicăieri profituri mai abundente ca din studierea acestei dogme. Lumina ei se reflectă asupra tuturor adevărurilor creștine. Prin studierea ei dobândim posibilitatea unei priviri asupra ființei și a vieții intime a lui Dumnezeu. Iubirea și fericirea de care sunt pătrunse Persoanele divine revarsă și asupra celor care sunt uniți cu Dumnezeu[143].

Credința în Sfânta Treime însuflețește pe creștinii primelor veacuri; frământă, în sens constructiv, mințile unor filozofi și aruncă o lumină puternică asupra istoriei creștinismului în general. Sfinții Părinți cântau și se rugau în numele acestei credințe. Sfânta Treime era centrul vieții lor și spre ea tindeau sufletele însetate de adevăr și odihnă. Pentru ea trăiau și pentru ea mureau. Ea făcea pe creștini să trăiască în comuniunea iubirii[144].

E drept că Sfânta Treime este un mister ce nu poate fi înțeles pe deplin de mintea omenească. Noi însă îl acceptăm întrucât ni-l propovăduiește Biserica și avem conștiința că el ne-a fost împărtășit de Iisus Hristos, spre binele nostru. Îl primim pe baza mărturiilor Revelației. Datorită acestora, unele laturi ale dogmei Sfintei Treimi devin mai clare pentru minte și mângâietoare pentru inima creștină. De exemplu, Revelația ne spune că Dumnezeu este iubire (In 10, 4, 8). Deși nu putem defini mai de aproape ce este iubirea, știm însă din experiență că ea este cel mai frumos sentiment ce-l poate avea omul. Ea este bucuria de a face altuia bucurie. Astfel stând lucrurile, înseamnă că iubirea

143 B. Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique*, trad. par Marcel Gautier, tome I, éd. 3, Mulhouse 1938, pp. 192-193.

144 J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. II, ed. 5, Paris 1928, pp. 11-12.

e în funcţie de existenţa altuia. Că ea e comunitară; că nu poate exista acolo unde există o singură persoană. De aceea, dacă Dumnezeu este iubire, urmează că în El există mai multe Persoane, între care este o veşnică mişcare de iubire de la una la alta. Şi cum Dumnezeu e iubire din veci şi Persoanele dumnezeieşti trebuie să fie veşnice. Acest lucru îl învaţă Biserica, spunând că: *„Dumnezeu este unul după natură şi fiinţa Sa, dar după feţe e în Treime. În dumnezeirea una sunt trei persoane* (feţe): *Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh"* (Mărt. Ortod. I, 9). Deci Revelaţia spunându-ne că Dumnezeu este iubire, ne duce la concluzia că în El trebuie să fie mai multe Persoane. Acesta este un adevăr care devine, întrucâtva, clar pentru mintea omenească. Dogma Sfintei Treimi arătându-ne că persoanele divine trăiesc în armonie şi iubire, ne îndeamnă şi pe noi, oamenii, să trăim în armonie şi iubire unii cu alţii. Să trăim în pace cu semenii noştri şi să luptăm pentru pace. Dacă în politeismul păgân găsim zei ai războiului, în creştinism Dumnezeu este Dumnezeul păcii şi a bunei învoiri între oameni.

Dar prin Sfânta Treime se revelează nu numai iubirea lui Dumnezeu, ci şi mărirea Lui cea veşnică. De aceea, Ea este obiectul măririi şi adorării noastre. Iubirea Lui coboară ca o rază mângâietoare până la noi. Această rază e apreciată şi glorificată de fiecare fiinţă umană după posibilităţile şi priceperea sa. Preamărind-o pe ea, preamărim izvorul ei, preamărim Sfânta Treime. Dar noi preamărim şi adorăm Sfânta Treime şi pentru gloria ei ce străluceşte pretutindeni, deşi luminează numai sufletele ce sunt îndreptate spre ea. O preamărim pentru că toate există prin ea şi toate se referă la ea. Ea e mai presus de toate, ea a creat şi orânduieşte totul. De aceea facem amintire de ea în toate actele de cult. Rugăciunile le începem şi le sfârşim închinându-ne Sfintei Treimi, prin facerea semnului Crucii. La slujbele dumnezeieşti cântăm: Mărire Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh. Botezul îl împărtăşim în numele Sfintei Treimi etc.

Dogma Sfintei Treimi ne apără de panteism şi de deism. Ea ne fereşte de a confunda pe Dumnezeu cu lumea, de a-L considera ca neavând nici un raport cu noi. Ea ne arată că Dumnezeu e transcendent şi imanent. Că El e mai presus de lume, dar e şi în lume. Mai mult chiar, El coboară la noi cu una din Persoanele Sale. Se apropie la maximum de omenire, pentru a-i da acesteia posibilitatea de a se urca la cer.

Învăţând că în Dumnezeu Persoanele sunt deosebite, iar fiinţa aceeaşi, creştinismul ţine cumpăna între politeismul păgân şi monoteismul iudaic.

2.1.2. Preînchipuirea Sfintei Treimi în religiile păgâne

Sfânta Treime, deşi este un adevăr profesat numai de creştinism, ea este însă *preînchipuită* şi în unele religii păgâne. Dar între această preînchipuire şi Sfânta Treime este mare deosebire. Pe când în creştinism avem o divinitate, o fiinţă divină, trei Persoane, în alte religii e vorba de trei dumnezei, având-şi fiecare fiinţa sa aparte, sau fiind trei manifestări ale aceleiaşi puteri divine.

În *hinduism* găsim credinţa într'o Treime, numită *Trimurti*. Aceasta e alcătuită din zeii: *Brahma, Vişnu* şi *Şiva*. Fiecare din aceştia e o divinitate şi totuşi nu sunt trei dumnezei, ci unul, care se manifestă în trei forme. Ei formează o unică divinitate, adică divinitatea propriu-zisă (centrală), numită *Para-Brahma*, spre a se deosebi de Brahma, care e o manifestare a Para-Brahma. Para-Brahma e reprezentat printr-un corp omenesc cu trei capete: cel din mijloc reprezintă pe Brahma, cel din dreapta pe Vişu, iar cel din stânga pe Siva. După învăţătura acestei religii, divinitatea e puterea

sau sufletul lumii, iar lumea e evoluția divi-nității. Şi cum puterea în lume se manifestă în trei direcții, ca *producătoare, conser-vatoare* şi *nimicitoare,* aceste trei direcții ale puterii sunt cele trei zeități: Brahma, Vişnu şi Şiva.

Fiecare e Dumnezeu, dar nu sunt deosebiți unul de altul şi formează împreună zeitatea centrală sau zeitatea completă, numită Para-Brahma (puterea lumii). Brahma reprezintă puterea creatoare a lumii, Vişnu conservă lumea, iar Şiva o distruge şi o reînnoieşte. Deci Trimurti nu e altceva decât întreita manifestare a divinității, a puterii lumii; o personificare a evoluției naturii. Ea cuprinde ideea unui circuit în lume, după care unele lumi apar, apoi dispar şi altele le iau locul.

Şi în China găsim credința în Treime. *Tao* este marea unitate, ce există înaintea tuturor. El produce unul sau unitatea; unul produce pe doi sau dualitatea, iar doi produc pe trei sau Triada şi trei produc toate ființele. Această doctrină misterioasă are la bază vechea tradiție chineză în care găsim credința într'un principiu, în Cuvântul şi în Duhul, care formează o unitate[145].

Vechii babiloneni cunoşteau două triade de zei. Prima o alcătuiau zeii cerului, ai pământului şi ai apelor: *Anu, Enlil* şi *Ea;* a doua, soarele, luna şi luceafărul, numiți mitologic: *Shamash, Sin* şi *Isthar.* Primii tronează în cerul cel mai înalt, de unde coboară pentru a interveni în soarta lumii, sau trimit jos spiritele cereşti. Fiecare triadă e cuprinsă în noțiunea de divinitate. *Anu* este conducătorul triadei cosmice: *Anu, Enlil* şi *Ea.* Este zeul cerului şi e considerat ca părintele zeilor. *Enlil* este stăpânul pământului, care învinge forțele întunericului. *Ea* e zeul apelor, al infernului şi al înțelepciunii, întrucât oceanul e sediul înțelepciunii divine. Fiecare zeu îşi are cultul său.

Şi în *Egipt* găsim credința într'o treime de zei: *Osiris* cu soția sa *Isis* şi cu fiul lor, *Horus.* Ei sunt prezentați ca trei persoane aparte. Osiris a fost regele Egiptului şi după moartea sa tragică (a fost ucis de fratele său, Set) domneşte ca rege în infern. Horus se războieşte şi învinge pe Set.

Treimea în *parsism* e compusă din *Timpul* nefăcut, *Acarana, Ormuzd,* zeul binelui, şi *Ahriman,* zeul răului. În fond, această treime se reduce la dualism, întrucât timpul se supune lui Ormuzd şi astfel el este în funcție de zeul binelui. Nici treimea aceasta nu are nimic comun cu cea creştină[146].

2.1.3. Pregătirea descoperirii ei în Vechiul Testament

Învățătura despre Sfânta Treime, aşa cum o avem în creştinism, nu o avea nici un popor de dinainte de Hristos. În unele religii, Sfânta Treime era numai preînchipuită, iar în Vechiul Testament era foarte puțin cunoscută. Propriu-zis, în Vechiul Testament ea este numai insinuată. Aici Dumnezeu o revelează numai în linii generale, urmând ca revelația precisă a ei să se facă în Noul Testament. Sfinții Părinți spun că descoperirea

[145] Mgr. E. Cauly, *Apologétique chrétienne,* ed. 11, Paris 1922, p. 51.

[146] H. Andrutsos, *Dogmatica,* Sibiu 1930, p. 102. Credința în Sfânta Treime o aflăm şi la ocultişti în general. Spiritismul de exemplu, spune că are credința în Sfânta Treime creştină şi are şi el pretenția că o explică pe aceasta într'un mod mulțumitor pentru rațiune. În realitate, Sfânta Treime de care vorbeşte spiritismul nu are comun cu cea creştină decât numele. După spiritişti, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt trei guvernatori: primul central, al doilea solar, iar al treilea planetar. Fiul e subordonat Tatălui, iar Duhul Sfânt e subordonat Tatălui şi Fiului. Deci e un fel de arianism şi macedonianism. (vezi I Petreuță, *Spiritismul,* Timişoara, 1945, pp. 45 şi 78-79).

acestei taine nu s'a făcut în Vechiul Testament, deoarece evreii, care erau înconjuraţi de popoare politeiste şi erau şi ei înclinaţi spre politeism, s-ar fi abătut uşor de la monoteism şi ar fi căzut în politeism, dacă li s-ar fi revelat că în Dumnezeu sunt trei Persoane. Aceasta i-ar fi putut face să creadă că sunt trei Dumnezei.

Misterul Sfintei Treimi se află indicat, în linii generale, în mai multe locuri din Vechiul Testament. În unele din acestea se face aluzie la o pluralitate în Dumnezeu, în altele e vorba despre *teofanii*, în care Dumnezeu se arată în trei persoane, în altele *Persoanele Sfintei Treimi* sunt numite cu nume diferite, iar în altele se vorbeşte despre Mesia ca despre o persoană divină.

a) Existenţa mai multor Persoane în Fiinţa dumnezeiască este indicată în următoarele locuri: *„Şi a zis Dumnezeu: să facem om după chipul şi asemănarea Noastră"* (Fc 1, 26); *„Iată, Adam s'a făcut ca unul din Noi"* (Fc 3, 22); *„Veniţi să ne pogorâm şi să amestecăm pe loc graiul lor"* (Fc 11, 7). În locurile acestea vedem o convorbire, o consfătuire a lui Dumnezeu cu cineva. Origen şi evreii cred că aici Dumnezeu vorbeşte cu *îngerii*. Dar părerea aceasta nu poate fi justă, deoarece îngerii nu stau cu Dumnezeu într'un astfel de raport, ca să poată fi invitaţi la consfătuire cu El. Această explicare nu este admisibilă nici pentru motivul că din primul citat ar ieşi că îngerii sunt de o fiinţă cu Dumnezeu, căci se zice: *„Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră". Din context rezultă că cei ce vorbesc sunt egali după fiinţă, că Dumnezeu vorbeşte cu cineva cu care împreună făcea toate şi că scriitorul sfânt nu s'a putut gândi la îngeri, deoarece după ce scrie că a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră"*, continuă: *„Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său"* (Fc 1, 27). Aceasta arată că expresiile: *să facem, a făcut Dumnezeu, după chipul Nostru, după chipul lui Dumnezeu*, în faţa autorului sunt sinonime. Ele se referă la Dumnezeu şi nu au nici o legătură cu îngerii[147].

La fel stau lucrurile şi cu celelate locuri. Căci dacă autorul sfânt scrie: *„Veniţi să ne pogorâm şi să amestecăm pe loc graiul lor"*, scrie îndată după aceasta că *„i-a împrăştiat pe ei Dumnezeu de acolo"* (Fc 11, 8). Deci cuvintele „Veniţi să amestecăm" se referă la Acela care s'a şi pogorât şi i-a împrăştiat. Aşadar, numai la Dumnezeu. Drept aceea trebuie să conchidem că prin ele se face aluzie la Persoanele Sfintei Treimi. Aşa explică Sfinţii Părinţi textele de mai sus.

Ele nu pot fi explicate în sensul de plural majestatic, deoarece Revelaţia nu ne prezintă nicăieri pe Dumnezeu ca vorbind astfel. Dimpotrivă, Dumnezeu se adresează oamenilor la singular. El zice: *„Eu sunt Domnul Dumnezeul tău"* (Iş 20, 2).

Unii Sfinţi Părinţi văd indicat misterul Sfintei Treimi şi în pluralul *Elohim*, cu verbul la singular (Fc 1, 1).

O aluzie la misterul Sfintei Treimi au văzut unii Sfinţi Părinţi în binecuvântarea levitică din Vechiul Testament, în care se invocă numele lui Dumnezeu de trei ori. Această aluzie apare lămurită dacă facem comparaţie între binecuvântarea levitică cu binecuvântarea apostolică din Noul Testament, în care sunt amintite, cu numele, persoanele Sfintei Treimi. *„Darul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toţi"* (2 Co 13, 13).

b) Nu mai puţin a fost accentuat şi textul de la Isaia 6, 3, în care se spune că serafimii pe care i-a văzut profetul stând în faţa lui Dumnezeu, strigau unul către altul:

[147] Sf. Atanasie cel Mare zice că acele cuvinte exprimă misterul Sfintei Treimi. (*Cuv. contra Grecilor*, 46, P. G. 25, 92-93).

„Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Savaot". În întreita repetare a cuvântului Sfânt, Sfinții Părinți văd indicată Sfânta Treime, iar în singularul Domnul Savaot, văd ei unitatea Ființei dumnezeiești. Dar în cuvintele de mai sus și îndeosebi în pericopa în care se află ele (Is 6, 1-10), ei văd indicată Sfânta Treime nu numai din motivul întreitei repetări a cuvântului Sfânt, ci și din cauză că din alte locuri ale Sfintei Scripturi rezultă că în vedenia pe care a avut-o Isaia i s'a arătat cu adevărat Sfânta Treime. Isaia în viziunea sa (6, 3) numește pe Dumnezeu: Domnul Savaot. Dar acest Dumnezeu pe care L-a văzut Isaia e numit în alte părți ale Sfintei Scripturi: Iisus Hristos și Sfântul Duh. Astfel, Sf. Apostol Ioan, citând viziunea lui Isaia, vede în Domnul Savaot pe Domnul Iisus Hristos (*„Zicea Isaia acestea, fiindcă a văzut slava Lui – a lui Iisus Hristos – și a grăit despre El"* (In 12, 41)), iar Sf. Apostol Pavel spune că Isaia a auzit pe Duhul Sfânt zicând: *„Mergi la poporul acesta..."*. (*„Bine a grăit Duhul Sfânt prin Isaia Proorocul către Părinții voștri, zicând..."*) (FA 28, 25-26).

O indicație a tripersonalității lui Dumnezeu avem în teofania de la stejarul Mamvri (Fc 18, 1-19). Avraam vede trei bărbați, dar li se închină și se adresează ca și cum ar fi fost unul singur. Prin aceasta el mărturisește un Dumnezeu în trei Persoane. Teofania aceasta a intrat în iconografia bisericească, așa că avem destule icoane, în multe biserici, în care Sfânta Treime e reprezentată în chipul celor trei tineri care s'au arătat lui Avraam[148].

c) Vechiul Testament conține câteva mărturii prin care se arată chiar numele Persoanelor Sfintei Treimi. În el se vorbește de Înțelepciunea lui Dumnezeu și de Cuvântul lui Dumnezeu ca Persoane dumnezeiești deosebite de Dumnezeu Tatăl. Sub aceste numiri Sfinții Părinți înțeleg pe Fiul lui Dumnezeu.

Înțelepciunea lui Dumnezeu e concepută la început ca o însușire (Iov 28), dar mai apoi, autorul Proverbelor, Sirah și Înțelepciunea lui Solomon o consideră ca o personalitate (Pr 8, 9; Sir 14, 1-29 etc.). Ea există de la început și își are originea în Dumnezeu. Ea a fost de față când s'a făcut lumea și știe ce este plăcut înaintea ochilor lui Dumnezeu (Sol 9, 9 sq.). Înțelepciunea lui Dumnezeu are dorința de a veni între oameni, de a pătrunde în ei și de a crea o viață nouă[149].

Cuvântul lui Dumnezeu (Λόγος) de asemenea e personificat.

Aceasta o găsim îndeosebi în Psalmi. *„Prin Cuvântul Domnului cerurile s'au întemeiat și prin Duhul gurii Lui toată podoaba lor"* (Ps 33, 6). Expresia „Prin Cuvântul Domnului cerurile s'au întemeiat", se referă la crearea lumii. Această expresie, pusă în legătură cu partea a doua a versetului citat, „și prin Duhul gurii Lui toată podoaba lor", arată că Psalmistul pune Cuvântul alături de Duhul. Și cum Duhul care se purta deasupra apei, la creare, este persoană, tot persoană este și Cuvântul.

Duhul Sfânt, ca Persoană, e amintit în mai puține locuri ale Vechiului Testament[150]. Prin Duhul se înțelege în multe locuri ale Vehiului Testament calitatea ființei dum-

---

148 În biserica Reîntregirii din Alba Iulia, această icoană se află pe iconostas, în partea de sus; la mânăstirea Cozia e în tinda paraclisului.

149 Pe baza expresiilor Vechiului Testament despre Înțelepciunea lui Dumnezeu, S. Bulgakov a construit și dezvoltat Învățătura despre Sofia, care e considerată de el ca ființa comună a celor trei ipostasuri divine și care la un moment dat își dă o formă evolutivă de existență. Împotriva lui Bulgakov, Teologia ortodoxă rusă, prin patriarhul Serghie, a luat atitudine.

150 B. Bartman, *Dogmatica*, I, *op.cit*, 206, zice, de exemplu, că Duhul Sfânt nu e pomenit în Vechiul Testament ca persoană aparte.

nezeieşti de a fi spirituală şi raţională; se înţelege apoi o putere dumnezeiască ce se manifestă în lume ca o putere harismatică ce se va revărsa, în viitor, asupra oamenilor etc. Dar găsim şi locuri din care se vede că El e persoană. (Zah 7, 12; Jd 13, 2 etc.).

d) *Mesia*, despre care vorbeşte Vechiul Testament, e o persoană, care e numită uneori Dumnezeu, sau Fiul lui Dumnezeu. Mesia se va naşte din Fecioară (Is 7, 14). Numele Lui va fi: *„Dumnezeu prea puternic, Părinte al veşniciei, Stăpân al păcii"* (Is 9, 5). Dumnezeu I se adresează Lui ca unui Fiu: „Tu eşti Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut" (Ps 2, 7).

Loc trinitar în Vechiul Testament este şi următorul: *„Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul m-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să vestesc celor robiţi liberare şi celor din lanţuri, mântuire"* (Is 61, 1). Aici e vorba despre toate cele trei Persoane divine. Despre Dumnezeu, Iahve, despre un trimis al Său, care e purtător de mântuire (Mântuitor) şi peste care stă Duhul Lui.

După cum vedem, Sfânta Treime e amintită, dar nu e mărturisită cu toată claritatea în Vechiul Testament. Această lipsă de claritate ne împiedică să putem construi, numai pe baza textelor citate, învăţătura despre Sfânta Treime. Aceasta se poate face numai dacă privim textele respective în lumina Noului Testament. În Vechiul Testament avem pregătirea descoperirii Sfintei Treimi, iar nu revelaţia ei deplină. De aceea ea nu e înţeleasă pe deplin, ci e numai presimţită de autorii Vechiului Testament, care au expus-o „în multe feluri şi chipuri". Poporul iudeu nu avea credinţa în Sfânta Treime, dar reprezentanţii lui, care studiau cu sârg Sfintele Scripturi, au început să-şi formeze, cu timpul şi treptat, pe baza celor spuse în Biblie, ideea despre Sfânta Treime. Aceasta se deduce din împrejurarea că reprezentanţii poporului evreu n'au privit învăţătura Domnului despre Sfânta Treime, ca ceva cu totul nou şi necunoscut. Şi nu fac obiecţiuni că li se vorbeşte despre Fiul lui Dumnezeu, dar nu vor să admită că Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu. De asemenea nici Sf. Apostoli nu fac nici o rezervă şi primesc cu încredere promisiunea Domnului că le va trimite pe Duhul Sfânt, care e o Persoană reală, ce-I va continua opera.

Urme despre Sfânta Treime găsim şi în filozofia veche şi modernă şi anume la Platon, neoplatonici, Hegel ş.a.

Platon vorbeşte de o trinitate ce are o oarecare analogie cu Trinitatea creştină. El pune, în fruntea tuturor lucrurilor, *Inteligenţa superioară*, care e cauza lumii; în rândul al doilea stă *Spiritul* (νοῦς sau Λόγος), care e tipul primordial al tuturor ideilor lui Dumnezeu, e cugetul sau cuvântul divin; în rândul al treilea e un suflet imens, ce animă lumea şi care e o parte din Dumnezeu[151].

Neoplatonismul vorbeşte despre o triadă, unde unitatea de la început trece în dualitate şi se stabileşte în treime. Sf. Grigore Teologul, referindu-se la aceasta, spune că există asemănare între ea şi dogma Sfintei Treimi[152].

Hegel zice că Dumnezeu Tatăl e ideea absolută (teza), Fiul e ideea realizată în lumea externă (antiteză), iar Duhul Sfânt este ideea care ajunge la cunoştinţa de sine în spiritul omenesc (sinteza)[153].

Faptul că Sfânta Treime e preînchipuită în unele religii păgâne şi de ea se ocupă şi filozofia, dovedeşte că adevărul ei a fost revelat omenirii, într'o oarecare formă – căci

[151] E. Cauly, *op. cit*, p. 52.

[152] S. Bejan, *Dogma Sfintei Treimi*, 1930, p. 153.

[153] Cf. P. Svetlov, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, trad. de S. Bejan şi C. Tomescu, vol. I, 1935, p. 370.

altfel e inexplicabil cum omenirea să fi ajuns la acest adevăr, înfăţişându-l în forme ce-l fac să fie fundamental deosebit de Sfânta Treime creştină. Este probabil că Dumnezeu a descoperit lui Adam originea lumii. Ori, în creare e vorba de Duhul lui Dumnezeu, care se purta pe deasupra apelor (Fc 1, 2). După căderea în păcat, Dumnezeu promite protopărinţilor un Mântuitor (Fc 3, 15). Deci strămoşii noştri au avut ocazia să ştie ceva despre existenţa misterului Sfintei Treimi.

Sfânta Treime se reflectă şi în unele opere de artă. Dante, în Paradisul[154] spune că a avut viziunea Sfintei Treimi şi el redă aceasta prin următoarele cuvinte: „În sclipitoarea şi adânca tărie a prea înaltei lumini (divine), mi se arătară trei ocoluri (simbolizând Sfânta Treime), de trei culori (simbolizând atributele celor trei Persoane divine) şi de o singură mărime (simbolizând identitatea substanţială a celor trei Persoane); iar unul s'ar fi zis răsfrânt de celălalt, ca irisul de iris (cum se răsfrânge lumina curcubeului, – zeiţa Iris – pe bolta cerului, Tatăl fiind cel ce se răsfrânge, iar Fiul cel răsfrânt), şi cel de-al treilea, (ocol: Sfântul Duh) se părea un foc ce s'ar fi tras de aici (de la Dumnezeu Tatăl) şi de acolo (de la Fiul), deopotrivă".

2.2. Descoperirea Sfintei Treimi în Noul Testament

Adevărul despre Sfânta Treime, enunţat numai în linii generale în Vechiul Testament, este descoperit în mod clar şi variat în Noul Testament. Pe lângă unitatea lui Dumnezeu, despre care se vorbeşte mereu în Vechiul Testament, în Noul Testament apare în plus şi adevărul Trinităţii, care în unele locuri este exprimat cu toată claritatea. Mântuitorul se manifestă adeseori ca Fiu al lui Dumnezeu. Prin aceasta El arată Sfinţilor Apostoli că Dumnezeu nu e o singură persoană; că pe lângă Dumnezeu Tatăl există şi El ca a doua Persoană a Dumnezeirii (In 5, 17-23; 6, 44 etc.). Dar tot El vorbeşte şi despre o a treia Persoană, care e Duhul Sfânt (In 16, 7; 14, 26 etc.).

Textele trinitare ale Noului Testament pot fi împărţite în trei categorii. Prin ele se exprimă: 1. Trinitatea persoanelor în unitatea fiinţei. 2. Existenţa a trei Persoane reale şi deosebite între ele şi 3. Unitatea în Trinitate sau unitatea Fiinţei celor trei Persoane.

2.1.1. Treimea în unitate

Trinitatea Persoanelor şi *unitatea* Fiinţei lor se arată în cuvintele prin care Domnul trimite pe Apostoli la propovăduire, zicându-le: *„Mergând învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"* (Mt 28, 19). Acesta este unul din textele clasice ale doctrinei trinitare. Aici sunt amintite cu numele toate cele trei Persoane dumnezeieşti. Mântuitorul le aminteşte fără a mai da vreo explicaţie în privinţa lor, ceea ce dovedeşte că Sfinţii Apostoli erau în clar cu învăţătura despre Sfânta Treime.

Cuvintele Tatăl şi Fiul înseamnă totdeauna persoane. Cuvântul Sfântul Duh, pus alături de cele două desigur că nici el nu se poate referi decât tot la o persoană.

154 Cântul XXXIII, ed. a II-a, Craiova, 1939, pp. 295-296.

Adevărul că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt persoane reale se vede şi din cuvintele: *Botezându-le în numele...* Expresia în *numele* nu se foloseşte când e vorba de lucruri, ci numai când e vorba de persoane. Ea arată că ceva se face în puterea şi autoritatea cuiva, sau cu puterea şi autoritatea respectivei persoane. De aceea, spunând ca Sfinţii Apostoli să boteze în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, El spune că acestea trei sunt persoane reale.

Botezul, săvârşindu-se în numele Lor şi având ca efect iertarea păcatelor şi renaşterea spirituală, lucruri ce pot fi făcute numai de Dumnezeu, înseamnă că cele trei Persoane sunt Dumnezeu, că au natură dumnezeiască. Dar nu are fiecare pentru sine o natură aparte; cele trei Persoane nu sunt indivizi ale unei specii, ci toate trei au aceeaşi natură. Ele se numesc Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, pentru că Tatăl este principiul în divinitate, El are fiinţa divină în Sine şi nu a primit-o de la nimeni; a doua Persoană are fiinţa Sa din Tatăl, prin naştere eternă, de aceea Ea se numeşte Fiu; a treia îşi are fiinţa tot din Tatăl, dar prin purcedere eternă şi se cheamă Sfântul Duh. Fiinţa tuturor este una şi aceeaşi. Este unică. Ea există o singură dată în cele trei Persoane. Aceasta o exprimă cuvintele în numele (εἰς τὸ ὄνομα) la singular. Ele arată că cele trei Persoane au o singură autoritate şi o singură fiinţă. Dacă fiecare din Ele şi-ar avea fiinţa deosebită, atunci ar fi trebuit să se zică εἰς τά ὀνόματα la plural, după cum obişnuim să zicem când se săvârşeşte ceva în numele mai multor persoane omeneşti.

2.2.2. Trei Persoane

Existenţa a trei Persoane reale şi deosebite între ele rezultă din:

a) Cuvintele îngerului, rostite către Sfânta Fecioară la *Buna-Vestire*: *„Duhul Sfânt se va pogorî peste tine şi puterea Celui Prea Înalt te va umbri; pentru aceea şi Sfântul care se va naşte din tine, Fiul lui Dumnezeu se va chema" (Lc 1, 35).*

b) Versetele în care se vorbeşte de *Botezul Domnului: „Iar după ce s'a botezat Iisus, îndată a ieşit din apă şi iată, cerurile I s'au deschis şi a văzut Duhul lui Dumnezeu pogorându-se ca un porumbel şi viind peste El. Şi iată, glas din ceruri care a zis: Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru care bine am voit"* (Mt 3, 16-17). Aici avem revelaţia efectivă a celor trei Persoane. Fiecare este înfăţişată ca persoană reală şi deosebită de alta. *Glasul din ceruri* este glasul Tatălui. El se referă la Iisus Hristos, pe care-L numeşte Fiul Său cel iubit, iar *Duhul Sfânt*, în chip de porumbel, se coboară asupra Fiului. Cuvântul Fiul trebuie luat aici în sens natural şi nu moral. E vorba despre Fiul propriu al lui Dumnezeu, nu despre o persoană umană, care a devenit fiu al lui Dumnezeu prin împlinirea voii Lui. Aceasta rezultă din In 1, 32-34.

c) În cuvântarea de rămas bun, către Sf. Apostoli, (In 14, 14-16), Domnul vorbeşte de Tatăl, de Fiul şi de un alt Mângâietor, care este Duhul Adevărului, care purcede de la Tatăl. *„Iar Eu voi ruga pe Tatăl şi vă va da un alt Mângâietor, ca să fie pururea cu voi: Duhul Adevărului..."* (In 14, 16-17). *„Când va veni Mângâietorul pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine"* (In 15, 26).

d) Sf. Apostol Pavel, în binecuvântarea pe care o dă Corintenilor, spune: *„Harul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi împărtăşirea Sfântului Duh să fie cu voi toţi"* (2 Co 13, 13). Aici cele trei Persoane sunt deosebite nu numai după nume, ci şi după darul dumnezeiesc pe care-l doreşte Apostolul credincioşilor de la fiecare Persoană. Tatăl dă darul pe care Fiul îl merită şi Duhul Sfânt îl împărtăşeşte.

e) Sf. Apostol Petru îşi începe prima sa epistolă printr'o urare trinitară, către credincioşii „aleşi după cea mai înainte cunoştinţă a lui Dumnezeu *Tatăl* şi sfinţiţi de către *Duhul*, ca să asculte de credinţă şi să fie părtaşi la stropirea cu Sângele lui *Iisus Hristos*".

Afară de textele scripturistice invocate mai sus şi în care se vorbeşte deodată despre toate cele trei Persoane dumnezeieşti, ca persoane reale şi egale, mai sunt şi o mulţime de altele, în care e amintită fiecare Persoană în parte.

Persoana Tatălui o aminteşte Sf. Ev. Matei când scrie: *„Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune şi să mărească pe* ***Tatăl vostru*** *care este în ceruri"* (Mt 5, 16). Persoana Tatălui se vede şi din faptul că I se atribuie proprietăţi personale şi anume: raţiune (Mt 6, 32), voinţa (In 5, 30), iubire (In 5, 20) etc.

Persoana Fiului. Însăşi numirea de Fiu, arată că El e persoană care are aceeaşi natură cu Tatăl, adică natura dumnezeiască. Dar persoana Lui reiese şi din proprietăţile care I se atribuie. Astfel, se spune că are raţiune, întrucât cunoaşte în mod perfect pe Tatăl (Mt 11, 27), are voinţă (In 17, 24), iubeşte pe oameni şi lucrează pentru binele lor, jerfindu-şi chiar viaţa pentru ei.

Persoana Sfântului Duh. El e trimis pe pământ în locul Domnului, ca Mângâietor al Sfinţilor Apostoli, şi al omenirii (In 14, 26; 15, 26). Misiunea Lui va fi şi de a învăţa pe Sfinţii Apostoli ce să vorbească, atunci când vor fi persecutaţi (Lc 12, 12). Aceasta înseamnă că El are raţiune, voinţă şi iubire faţă de oameni. Deci proprietăţi pe care numai o persoană le poate avea.

2.2.3. Unitatea în Treime

Unitatea în Trinitate, sau unitatea fiinţei celor trei Persoane. Cele trei Persoane au *unitate de fiinţă*, de *atribute* şi de *activitate.*

Fiinţa lor este unică. Ea nu este împărţită sau multiplicată în Persoanele Sfintei Treimi, Ea trebuie înţeleasă ca o unitate numerică absolută. De aceea cele trei Persoane sunt un singur Dumnezeu. Fiecare este Dumnezeu adevărat, dar având o unică fiinţă, toate trei nu sunt decât un singur Dumnezeu. Toate trei au aceleaşi atribute, întrucât atributele ţin de fiinţă şi toate trei au aceeaşi activitate externă. Lucrarea externă a unei persoane divine (de exemplu crearea, mântuirea etc.) este în acelaşi timp şi lucrarea celorlalte două persoane, pentru că orice lucrare externă a divinităţii porneşte dintr'un singur principiu, este manifestarea unei voinţe a Fiinţei divine.

a) *Unitatea fiinţei Fiului şi a Tatălui* o arată Mântuitorul când zice: *„Eu şi Tatăl Meu una suntem"* (In 10, 30), sau *„Tatăl este întru Mine şi Eu întru El"* (In 10, 38). Contextul arată că prin aceste versete se exprimă unitatea fiinţei Fiului şi a Tatălui şi nu e vorba în ele numai de o unitate morală a lor. La Ioan 10, 24 citim că evreii au cerut Domnului să le spună dacă este El Mesia, sau nu? Domnul le spune că ei ar putea găsi răspunsul în faptele Sale, deoarece lucrurile pe care le face în numele Tatălui, acelea mărturisesc pentru El (In 10, 25). Mărturisesc că El este Mesia. Evreii însă nu cred pentru că nu sunt din oile Sale. Oile Sale îi ascultă glasul şi-L cunosc. Ele vin după El şi El le dă viaţă şi nimeni nu le poate face nici un rău. Tatăl care I le-a dat este mai mare decât toţi şi nimeni nu le va putea smulge din mâinile Tatălui Său. Iar El şi Tatăl sunt una (In 10, 30). Domnul arată deci că are tot cea ce are Tatăl. Are aceeaşi fiinţă, aceeaşi putere, aceeaşi activitate.

b) *Unitatea ființei Sfântului Duh cu a Tatălui* se vede din versetul: *„Că cine dintre oameni știe ale omului, fără numai duhul omului, care este în El; așa și ale lui Dumnezeu, nu le-a cunoscut fără numai Duhul lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 11). De aici se vede că Duhul Sfânt are o cunoștință perfectă despre Dumnezeu. Cum însă o astfel de cunoștință poate avea numai Dumnezeu, urmează că Duhul Sfânt e Dumnezeu. El are aceeași ființă cu Tatăl.

c) *Unitatea Ființei tuturor persoanelor dumnezeiești* se vede, printre altele, din explicarea pe care o dau Sfinții Apostoli textului din profetul Isaia 6, 1-10. Isaia vede pe Domnul Savaot (pe Tatăl) stând pe un tron înalt și zicând către el: *„Du-te și spune poporului acestuia: Cu urechile să auziți, dar să nu înțelegeți; cu ochii să vă uitați, dar să nu vedeți"* (Is 6, 9). Sf. Evanghelist Ioan, referindu-se la acest loc, zice că Isaia când a văzut pe Domnul Savaot, a văzut pe Fiul: *„Zis-a Isaia acestea, fiindcă a văzut slava Lui (a Fiului) și a grăit despre El"* (In 41). Iar Sf. Apostol Pavel zice că cuvintele de mai sus au fost adresate lui Isaia de Duhul Sfânt: „Bine a grăit Duhul Sfânt prin Isaia Proorocul către Părinții voștri, când a zis: *„Mergi la norodul acesta și spune: Cu auzul veți auzi și nu veți înțelege și uitându-vă veți privi, dar nu veți vedea"* (FA 28, 25-26). Deci după explicarea Sf. Apostoli Ioan și Pavel, Isaia a văzut pe Dumnezeu cel unul în ființă și întreit în Persoane.

Prin urmare, Noul Testament ne dă mărturii că în Dumnezeire sunt trei Persoane, care deși sunt deosebite, au aceeași ființă.[155]

2.3. Formularea dogmei Sfintei Treimi în tradiția creștină

2.3.1. Formularea acestei învățături

Învățătura despre Sfânta Treime nu a rămas numai un adevăr așternut pe paginile Bibliei, ci ea și-a făcut un drum larg în conștiința creștină, iar după ce a pătruns aici, nu a fost considerată numai ca o chestiune de ordin teoretic, ci ca o chestiune de viață. Acest fapt a determinat pe creștini în general, și pe ierarhi și teologi în special, să-i dea o atenție deosebită, să o precizeze și să o apere de orice alterare. Spre acest scop, ei și-au pus la încercare toată forța lor spirituală, pentru a înlătura obiecțiunile aduse acestei învățături, pentru a îndrepta greșelile de interpretare și pentru a o expune, a o dezvolta și formula în așa fel ca ea să fie primită, însușită și valorificată de toți cei ce înțelgeau să adere și să urmeze lui Iisus Hristos. Deci ereziile și tendința de a păstra unitatea credinței au fost factorii care au determinat dezvoltarea, precizarea și formularea adevărului despre Sfânta Treime de către Biserică. Formularea acestui adevăr în mod autoritar și definitiv s'a făcut de primele două sinoade ecumenice. Dar drumul parcurs până aici nu a fost ușor, iar unii dintre cei ce căutau să lămurească această învățătură, pentru mințile iscoditoare, s'au văzut uneori că merg alături de drum.

[155] Pentru capitolul acesta vezi: Bejan, S., *Dogma Sfintei Treimi în concepția creștinismului*, 1930; Hugon, *Le mystère de la très sainte Trinité*, Paris, 1912. Lebreton J., *Les origines du dogme de la Trinité; idem, Histoire du dogme de la Trinité*, 2 vol., Paris 1927-1928 etc.

Nu era şi nu este uşor să lămureşti misterul că Dumnezeu este unul în ființă, dar întreit în persoane; că e unul, e unic, e o unitate fără egal şi fără asemănare, dar această unitate există în trei Persoane, într'un mod mod mai presus de posibilitatea de înțelegere a minții omeneşti.[156]

2.3.2. Existența ei în primele veacuri

Am spus mai sus că învățătura despre Sfânta Treime s'a fixat în formă definitivă la sinoadele I şi II ecumenic. Dar mărturii despre existența acestei credințe în creştinism, aflăm şi înainte de aceste sinoade. Desigur că în cele mai multe mărturii avem credința vie a bisericii în Sfânta Treime şi nu încercarea credincioşilor de a lămuri pe cale rațională acest mister.

a) Pentru a preciza şi imprima cât mai adânc în conştiința creştină adevărul despre Sfânta Treime, Biserica primară a alcătuit scurte formule de credință, numite *simboale.* Acestea trebuiau cunoscute şi rostite de toți cei ce doreau să devină creştini, deci la Botez, sau de cei ce într'o formă sau alta doreau sau trebuiau să-şi manifeste credința creştină. În Biserica primară existau mai multe simboale de credință. Fondul tuturor era acelaşi: învățătura despre Sfânta Treime şi mântuirea prin Hristos, dar ca formă erau unele mici diferențe între ele. În toate se arată egalitatea şi consubstanțialitatea celor trei Persoane divine: unitatea ființei se exprimă prin aceea că numele *Dumnezeu* se pune numai odată la început şi El se referă la Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Cel mai vechi simbol de credință creştină este *Simbolul Apostolic,* în care se spune: „Cred în Dumnezeu *Tatăl* atotputernic... şi în Iisus Hristos, unicul, *Fiul Lui,* Domnul nostru. Cred şi în *Duhul Sfânt*". Foarte clar şi precis se exprimă în această privință *Simbolul Atanasian,* în care se zice: „Trebuie să venerăm pe un Dumnezeu în Treime şi Treimea în unime, *nici confundând Persoanele, nici împărțind Ființa* (aceasta se accentuează contra monarhianismului şi contra triteismului). Alta este persoana Tatălui, alta a Fiului şi alta a Duhului Sfânt, totuşi una este dumnezeirea Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh, egală în glorie şi veşnică în majestate".

b) *Formula Botezului,* întrebuințată în Biserică de la început până azi, este atât o mărturisire a credinței trinitare, cât şi un act de cult prin care se exprimă adevărul Sfintei Treimi. Despre această formulă se face amintire în Didahie (c. 7). Dar Biserica a exprimat credința trinitară nu numai prin formula Botezului, ci şi prin modul săvârşirii acestei taine, prin întreita cufundare în apă. Fiecare cufundare se făcea în numele unei Persoane divine. Întreita cufundare era considerată ca Simbolul Sfintei Treimi.

c) Sentimentul religios a îndemnat pe creştini să-şi exprime comuniunea cu Dumnezeu nu numai prin conştiința că depind de El, ci şi prin preamărirea Lui, ca o Ființă ce întrece în calități toate creaturile. Această preamărire însă se adresa, de regulă, Sfintei Treimi, ca dovadă că creştinii aveau credința că Dumnezeu unul în ființă este întreit în persoane. Mărturiile acestei credințe sunt: *Doxologia cea mică*: „Mărire Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh" şi cântarea de seară *Lumină Lină,* în care „lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh".

---

[156] „Nici prin un fel de asemănare nu se poate lămuri această taină şi răspicat a înfățişa în mintea noastră, în ce chip Dumnezeu este unul în ființă şi întreit în fețe (ipostasuri)". (*Mărturisirea Ortodoxă,* I, 10)

d) Nu sunt lipsite de interes nici *mărturiile martirilor* care şi-au jertfit viaţa glorificând Sfânta Treime. Una dintre cele mai vechi mărturisiri de acest fel ni s'a păstrat în Martiriul Sf. Policarp (c. 14), în care se spune: „Adevăratule Dumnezeu... Te laud pentru toate, Te binecuvintez, Te slăvesc prin veşnicul şi cerescul Arhiereu Iisus Hristos, iubitul Tău Fiu, prin care Ţie, împreună cu El şi cu Sfântul Duh fie slavă acum şi în veacurile ce vor să fie. Amin"[157].

e) O expunere a învăţăturii Bisericii despre Sfânta Treime aflăm şi la *Părinţii Apostolici*, la *Apologeţi* şi la *Sfinţii Părinţi*.

Părinţii Apostolici exprimă simplu această credinţă. Ei repetă, cu mici modificări, expresiile din scrierile Sf. Apostoli şi au parcă o teamă de a vorbi prea mult despre Sfânta Treime, ca să nu greşească. Cu toate acestea, spusele lor sunt importante, întrucât vedem că credinţa în Sfânta Treime este ţinută mereu în conştiinţa creştină şi la suprafaţa preocupărilor religioase. *Sf. Clement Romanul* scrie Corintenilor (c. 46): „Nu avem noi oare un singur Dumnezeu, un singur Hristos şi un singur Duh al Harului, revărsat peste noi?"[158].

Apologeţii în schimb încearcă să lămurească, pentru conştiinţa creştină misterul Sfintei Treimi. Ei se folosesc de noţiunea Logosului, pentru a explica relaţia între Tatăl şi Fiul. *Apologeţii* şi *Sfinţii Părinţi* au expus învăţătura despre Sfânta Treime atât prin combaterea ereziilor sabeliană şi subordinaţiană, cât şi prin clarificarea ei spre a nu fi înţeleasă greşit de credincioşi. *Sabelienii* exagerau prezenţa lui Dumnezeu în lume. Pentru ei Dumnezeu se manifestă în lume în trei moduri.

Subordinaţioniştii, dimpotrivă, accentuau că Dumnezeu e mai presus de lume. Că e numai transcendent. El nu vine în atingere cu lumea, deoarece când vrea să o creeze, creează mai întâi Logosul, lăsând apoi acestuia sarcina de a o crea. Deci Logosul şi Duhul Sfânt sunt numai nişte puteri dumnezeieşti prin care îşi desfăşoară Dumnezeu activitatea. Aceasta înseamnă că Dumnezeu nu se descoperă în lume şi că Iisus Hristos nu e o revelaţie a lui Dumnezeu.

Faţă de aceste două extreme, apologeţii şi Sfinţii Părinţi au trebuit să ţină echilibrul dreptei credinţe. Să arate că Dumnezeu e şi trascendent şi imanent, şi că acest adevăr se poate explica numai admiţând unitatea fiinţei (care e trascendentă) şi trinitatea Persoanelor, dintre care Fiul e şi trascendent, existând mai înainte de veci, dar e şi imanent şi coboară în timp pe pământ, în chip de om; iar Duhul Sfânt, care de asemenea e şi veşnic, dar se şi arată în lume prin Fiul. În acest sens găsim mărturii la *Sf. Irineu*[159], *Tertulian*[160], *Origen*[161], *Sf. Grigore Taumaturgul*[162] ş.a.

Părinţii anteniceeni însă, încercând să precizeze în mod speculativ relaţiile interne ale Persoanelor divine şi să stabilească adevărul unităţii Fiinţei, alunecă adesea în expresii subordinaţiene, care la unii sunt destul de pronunţate. Aceasta este explicabil dacă avem în vedere că polemizând cu cei ce exagerau unitatea fiinţei, uşor putem aluneca în cealaltă extremă, la o separare completă a persoanelor. Pe lângă aceasta, însăşi învăţătura

[157] Scrierile Părinţilor Apostolici, trad. de I. Mihălcescu, M. Pâslaru şi G.N. Niţu, vol. I, 1927, p. 204.
[158] Ibidem, p. 122.
[159] *Contra ereziilor*, I, 22, P.G. 7, 669.
[160] *Adv. Prax.* 2, P.L. 2, 180.
[161] *Omilia 11* la Num., n.8, P.G. 14, 1039 şi 1041.
[162] *Expunerea credinţei*, P.G. 10, 954.

despre Sfânta Treime poate duce uşor mintea la un fel de expresii subordinaţiene. În ea se spune doar că Tatăl e principiul celorlalte două Persoane şi că acestea sunt trimise de El în lume. Această exprimare poate lua, cu uşurinţă, un aspect subordinaţian[163]. Unii apologeţi şi Părinţi bisericeşti greşesc însă mai mult, când caută să explice şi să facă înţeleasă Naşterea Fiului, folosindu-se de noţiunea Logosului din filozofia păgână[164].

Unii eretici susţineau că Logosul nu e persoană, ci numai înţelepciune dumnezeiască, deci numai o însuşire a dumnezeirii, care s'a manifestat în lume prin diferiţi oameni, între care se numără şi Iisus Hristos. Alţii învăţau că Logosul e persoană emanată din Dumnezeu şi e mijlocitor între Dumnezeu şi lume.

Folosind ideile filozofiei contemporane despre Logos (luate îndeosebi de la Filo şi stoici) şi prelucrându-le în spiritul creştinismului, apologeţii identifică Logosul din acea filozofie cu Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta ei au adus o oarecare înţelegere învăţăturii despre Fiul lui Dumnezeu, întrucât ideea de Logos era bine cunoscută atât intelectualilor păgâni, cât şi multor creştini. Dar în această expunere ei au făcut şi greşeli. În sistemul filozofiei lui Filo şi a stoicilor, Logosul era o idee cosmologică necesară pentru a stabili o punte de legătură între Dumnezeu şi lume; între absolut şi materie, pentru a crea lumea.

În sistemul Teologiei apologeţilor însă, ideea de Logos nu-i atât de strict necesară. În această Teologie, lumea e creată de Dumnezeu din nimic. Deci nu era numaidecât necesar să existe Logosul ca mijlocitor între Dumnezeu şi lume. Cu toate acestea, conducându-se după ideile filozofiei contemporane, ei pun naşterea Logosului în legătură cu crearea lumii. Ei învaţă că Logosul există la Dumnezeu din veci. Dumnezeu vrând să creeze lumea, înainte de creare a dat naştere Cuvântului (Logosului). Această naştere nu e o emanaţie din Fiinţa divină şi Dumnezeu n'a pierdut nimic din fiinţa Sa născând Logosul. Odată născut, *Logosul nu mai există în interiorul divinităţii*, ci alături de Dumnezeu[165]. Dacă Dumnezeu n'ar fi voit să creeze lumea, *nici (Logosul) Fiul nu s'ar fi născut*. În acel caz Logosul ar fi rămas numai ca o însuşire internă a fiinţei lui Dumnezeu. Din spusele acestea rezultă că unii apologeţi cugetau *naşterea Fiului în timp*; şi că Fiul este într'o anumită măsură inferior Tatălui şi nu are toate însuşirile Fiinţei dumnezeieşti[166].

Unii dintre ei (de exemplu Taţian), vrând să explice raportul dintre Dumnezeu şi Logos, ziceau că după cum omul, prin faptul că exprimă o gândire, nu-şi pierde gândirea, tot aşa nici Dumnezeu, prin faptul că naşte pe Fiul, nu rămâne lipsit de fiinţa Fiului (a Logosului). Deci Logosul e distinct, dar nu e separat de Tatăl[167]. Prin urmare, unii dintre apologeţi şi Părinţi bisericeşti, deşi au contribuit, într'o oarecare măsură la dezvoltarea învăţăturii creştine, totuşi aportul lor a fost foarte redus în lămurirea învăţăturii despre Sfânta Treime. În primul rând, ei n'au pus şi n'au discutat această

163 Cf. B. Bartmann, *Dogmatik*, I, 210.

164 Ideea Logosului datează, în filozofia greacă, de la Heraclid. Pe ea o aflăm şi la Platon şi stoici. În mod sistematic a fost expusă de Filo. Despre Logos vorbeşte şi Sf. Ap. Ioan în Prologul Evangheliei sale.

165 Logosul este izvorul binelui, adevărului şi al tuturor valorilor din lume. Toţi oamenii mari au stat sub influenţa lui. Dar această influenţă n'a fost de aşa natură ca ei să nu poată greşi, întrucât ei posedau adevărul numai parţial. La împlinirea vremii, Logosul s'a întrupat în Iisus Hristos. Propriu zis, Iisus Hristos este Însuşi Logosul întrupat. De aceea Iisus Hristos nu poate greşi şi posedă întreg adevărul, şi prin El îl posedă şi creştinii. Deci adevărata gnoză o au numai creştinii.

166 S. Bejan, *Dogm. Sf. Treimi*, 70-93.

167 Cf. J. Schwanne, *Histoire des dogmes*, trad. I. Belet, tome I, Paris 1903, p. 107.

învăţătură în ansamblul ei, iar în al doilea rând nu au clarificat relaţia între Persoanele Sfintei Treimi. De aceea speculaţiile lor au fost respinse de sinodul de la Niceea.

În schimb, alţi Sfinţi Părinţi au adus servicii mari pentru lămurirea şi precizarea învăţăturii despre Sfânta Treime. Aceasta au făcut-o ei pe de o parte prin prelucrarea mărturiilor trinitare revelaţionate, iar pe de alta prin crearea unei limbi bisericeşti pentru a exprima această învăţătură. Ei precizează ce trebuie înţeles prin termeni ca: οὐσία,φύσις, ὑπόστατις etc.

Iar întrucât mintea omenească are instinctul de a tinde spre cunoaşterea şi înţelegerea învăţăturilor ce i se propun, – dacă nu se poate direct, măcar prin asemănări – şi în cazul de faţă, Părinţii bisericeşti, deşi îşi dădeau seama de neajunsul asemănărilor, totuşi au recurs la unele asemănări pentru a face misterul Sfintei Treimi înţeles, măcar parţial, de credincioşi. Ei îşi dădeau seama că lumea şi creaturile din ea fiind opera Sfintei Treimi, aceasta trebuie să se reflecteze , într'o anumită măsură, în lume şi creaturi. Cu alte cuvinte, în lume trebuie să existe analogii care să dezvăluie misterul Sfintei Treimi într'o măsură oricât de mică. Astfel, Sf. Spiridon al Trimitundei s'a servit de o cărămidă, vrând să arate că după cum cărămida constă din pământ, apă, foc, şi totuşi e una la vedere, tot aşa şi în Sfânta Treime, deşi sunt trei Persoane, ele sunt o singură fiinţă. Alţii au făcut asemănarea cu râul, apa şi izvorul, sau cu soarele, raza şi lumina. Alţii au asemănat Sfânta Treime cu rădăcina, trunchiul şi coroana pomului care toate formează pomul; cu trandafirul, culoarea şi mirosul; cu trecutul, prezentul şi viitorul, care sunt cele trei feţe ale timpului; cu lungimea, lăţimea şi înălţimea, care sunt cele trei dimensiuni ale spaţiului; cu intelectul, sentimentul şi voinţa, sau cu raţiunea, cunoaşterea şi iubirea, care sunt funcţiuni ale sufletului omenesc; sau cu mintea, cuvântul şi duhul (sau suflarea), care însufleţeşte cuvântul. Mintea este izvorul din care emană cuvântul, iar duhul e ceea ce dă viaţă, ce dă putere cuvântului. E ceea ce face ca, cuvântul să fie exprimat şi înţeles, aşa după cum a intenţionat mintea din care a ieşit. Sf. Grigore de Nyssa scrie că firea omenească fiind vremelnică, şi cuvântul ei e vremelnic, întrucât după ce a fost rostit piere, trece la neexistenţă, pe când firea dumnezeiască fiind veşnică, şi cuvântul ei e veşnic. Cuvântul omenesc este din minte, dar nu este acelaşi lucru cu mintea. El e altceva decât mintea. Şi deşi el nu dă la iveală mintea, nu putem spune ce e ceva alături de minte, ci e acelaşi lucru cu mintea în substanţa sa. La fel stau lucrurile şi cu Cuvântul divin. Cuvântul lui Dumnezeu există în sine şi e deosebit de acela de unde îşi are ipostasul, „Iar prin aceea că Cuvântul arată în Sine atributele, care se văd la Dumnezeu, Cuvântul este după natură, acelaşi cu Dumnezeu"[168]. Le fel stau lucrurile şi în ce priveşte pe Duhul Sfânt. După cum avem noi un duh, o suflare, şi Dumnezeu are la fel. Dar pe când suflarea noastră e ceva trecător, ce însoţeşte cuvântul, suflarea sau mai precis Duhul lui Dumnezeu e ceva veşnic, îşi are ipostasul Lui şi însoţeşte Cuvântul lui Dumnezeu[169]. Toate cele de mai sus sunt simple asemănări, care deşi ne dau o oarecare idee despre posibilitatea existenţei Sfintei Treimi, totuşi nu se poate spune că lămuresc acest mister[170].

168 Sf. Grigorie de Nyssa, *Marea cuvântare catehetică*, I, trad. de D. Cristescu şi N.I. Barbu, Bucureşti, 1947, pp. 27-30.

169 Sf. Grigore de Nyssa, *op. cit.*, II, p. 31.

170 Unele din ele, dacă sunt dezvoltate consecvent, duc chiar la erezii, ca de exemplu analogia cu sufletul. Aceasta duce la sabelianism, după care Dumnezeu se manifestă în trei moduri. Ori, şi despre suflet zicem că are trei funcţiuni, adică se manifestă în trei moduri. Încercări de a pătrunde cu raţiunea misterul Sfintei

2.3.3. Formularea ei la sinoadele I și II ecumenic

Învățătura despre Sfânta Treime primește o formulare oficială, autoritară și definitivă, la primele două sinoade ecumenice.

Sinodul I ecumenic de la Niceea (325) afirmă că Tatăl și Fiul sunt de o ființă. Aceasta o face combătând pe Arie. Sinodul definește în Simbolul credinței că Fiul lui Dumnezeu este unul născut, „Care din Tatăl s'a născut (adică din ființa Tatălui οὐσία) mai înainte de toți vecii. Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut. Cel ce este de o ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ) prin care toate s'au făcut".

Prin aceasta erezia ariană este condamnată. Dar ea e condamnată și direct de sinod, care dă anatemei pe cei ce ar învăța că a fost un timp când Fiul n'a existat și că El a fost creat din nimic sau dintr-o substanță străină celei a Tatălui[171].

Sinodul II ecumenic din Contantinopol (381), se întrunește pentru combaterea ereziei lui Macedonie. Acesta afirma că Duhul Sfânt este o creatură a Fiului și deci e inferior Tatălui și Fiului. Sinodul combate și condamnă mace-donianismul, învățând că Duhul Sfânt e de o ființă cu Tatăl și cu Fiul. E drept că nu folosește termenul ὁμοούσιος dar prin cele ce spune în Simbol, el exprimă această idee. Sinodul folosește termenul scripturistic, că Duhul Sfânt purcede din Tatăl. Prin aceasta se arată că El are ființa sa în Tatăl; că are ființă comună cu Tatăl. Dar el are ființă comună și cu Fiul, după cum se vede din spusele Sinodului, că El trebuie adorat împreună cu Tatăl și cu Fiul și că a grăit prin prooroci. În Simbolul credinței exprimăm credința „întru Duhul Sfânt, Domnul de viață

Treimi s'au făcut și se mai fac și azi din partea unor teologi, care-și dau seama de imposibilitatea de a înțelege acest mister, dar cred că prin aceste încercări se aruncă totuși o oarecare lumină asupra lui. O astfel de încercare vezi și la Eus. Popovici, Încercare de a pătrunde cu cugetarea filozofică speculativă întrucâtva misterul despre Sfânta Treime, în rev. „Candela", 1942/1943, pp. 162-172.

[171] Sinodul a căutat mai întâi să convingă pe arieni cu cuvintele Scripturii, că Fiul sau Cuvântul vine de la Dumnezeu. Arienii însă au interpretat această expresie în sensul ereziei lor, spunând că și noi oamenii și toate câte există sunt de la Dumnezeu (1 Co 8, 6; 2 Co 5, 18). Pentru a înlătura acest sofism, sinodul a recurs la o altă expresie, nescripturistică, spunând că altfel vine Fiul de la Dumnezeu și altfel venim noi. El este Fiu al lui Dumnezeu în alt înțeles decât noi, căci El se naște din Ființa Tatălui (ἐκ τῆς οὐσία τοῦ Πατρὸς). Dar aceasta nu însemnă că El e o parte din substanța Tatălui. Pentru a evita o astfel de interpretare, sinodul zice că Fiul are aceeași ființă cu Tatăl (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ), că ființa Lui nu e deosebită de a Tatălui, ci este identică cu ea. Că Tatăl și Fiul au ființa identică (A. d'Alès, Le dogme de Nicée, Paris, 1926, p. 109). Ori, având ființă identică, El nu este subordonat Tatălui. După cum vedem sinodul folosește termeni filozofici și nu biblici, pentru a exprima deoființimea Fiului cu Tatăl. Aceasta o face pentru că prin ei se putea exprima mai bine și fără echivoc acest punct din învățătura Bisericii. De altfel, aceștitermeni erau uzitați și mai înainte în Biserică. Ei au fost folosiți de Teognost, Dionisie din Alexandria, Dionisie din Roma, Origen ș.a. Ei erau foarte bine cunoscuți Teologiei alexandrine. Prin cuvântul ὁμοούσιος exprimau reprezentanții științei teologice anteniceene ideea că Fiul nu e nicidecum o creatură (κτίσμα ποίημα), și e născut din Tatăl și e de o ființă cu El. La sinodul din Niceea, diaconul Atanasie (Sf. Atanasie de mai târziu), lămurește pe membrii sinodului, în discuțiile particulare premergătoare ședințelor sinodului (ședințelor oficiale) asupra sensului lui ὁμοούσιος și în urma acetor lămuriri termenul ὁμοούσιος este acceptat de sinod. Atanasie cel Mare ținea mult la acest cuvânt și a luptat cu înțelepciune și curaj pentru acceptarea lui, deoarece vedea că ideea relației dintre Fiul și Tatăl nu poate fi mai bine redată prin nici o altă expresie. Prin e termenul ὁμοούσιος li se ia arienilor orice posibilitate de a interpreta relația dintre Tatăl și Fiul în sensul ereziei lor.

făcătorul, care de la Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit, care a grăit prin prooroci".

Sfinţii Părinţi din timpul celor două sinoade ecumenice şi de după ele au contribuit, unii, cu lumina minţii lor la formularea dogmei – cum a fost de exemplu Sf. Atanasie –, iar alţii, luând ca bază această formulare, au dezvoltat-o şi au explicat-o în scrieri speciale, pentru a da credincioşilor posibilitatea să o cunoască din mai multe puncte de vedere şi pentru a-şi adânci credinţa în această taină de nepătruns. Ei învăţau că Fiinţa divină este una şi că această unică Fiinţă există în trei Persoane deosebite, dar perfect egale: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, fiecare din ele fiind Dumnezeu adevărat.

Scrieri speciale referitoare la Sfânta Treime au alcătuit: Sf. Atanasie cel Mare[172], Sf. Vasile cel Mare[173], Sf. Grigore de Nyssa[174], Sf. Grigore de Nazianz[175], Didim cel Orb[176], Sf. Ambrozie[177] ş.a. Foarte edificatoare sunt în această privinţă şi cap. 6-8 din cartea I a Dogmaticii Sf. Ioan Damaschin, care este, aşa zicând, o încheiere şi încoronare a Tradiţiei patristice.

2.4. Explicarea terminologiei trinitare

2.4.1. Termenii trinitari în general

Vorbind în cele trei lecţii anterioare despre Sfânta Treime, am folosit unele expresii ce se cer a fi lămurite. Aceasta cu atât mai mult cu cât acele expresii, sau terminologia trinitară, nu era, în epoca primară creştină, atât de precisă cum e azi. Biblia vorbeşte despre Sfânta Treime în alţi termeni decât Dogmaticele. Mântuitorul şi Sfinţii Apostoli vorbesc altfel despre Sfânta Treime decât Apologeţii, sau sinodul I ecumenic, Sfinţii Părinţi, simbolul atanasian etc.

Divinitatea Fiului şi a Duhului Sfânt fiind contestată din partea unor eretici, Sfinţii Părinţi trebuiau să expună învăţătura Bisericii, bazându-se nu numai pe Revelaţie, ci ajutându-se şi de termeni luaţi din filozofia contemporană. Ei trebuiau să arate că în Dumnezeu, deşi e o Fiinţă, sunt trei Persoane şi că unitatea Fiinţei nu nimiceşte Treimea Persoanelor şi nici trinitatea nu suprimă unitatea. În această, expunere, ei au făcut şi unele speculaţii asupra esenţei sau Fiinţei divine. Se întrebau şi căutau să lămurească ce însemnau cuvintele fiinţă, persoană etc. Până ce s'a ajuns la precizarea acestor termeni, a trecut un timp destul de lung. Dar odată ce ei au fost precizaţi şi au intrat în uz, e necesar să fim în clar cu înţelesul lor. Însuşi cuvântul *Treime* (Τριάς, *trinitas*) nu-l aflăm la

172 *Contra arienilor*, pentru a arăta deofiinţimea Fiului cu Tatăl, şi *Către Serapion*, despre Duhul Sfânt.

173 *Contra lui Eunomie* şi *Despre Duhul Sfânt*. Scrierea *Contra lui Eunomie* e împărţită în trei cărţi. În cartea I respinge tezele lui Eunomie că nenaşterea (agennesia) ar constitui fiinţa lui Dumnezeu şi că în ea s'ar cunoaşte deplin fiinţa lui Dumnezeu. În cartea a II-a vorbeşte despre omusia Fiului cu Tatăl. În cartea a III-a, despre deofiinţimea Duhului Sfânt cu Tatăl (vezi V. Loichiţă, Teo şi Christologia Sfinţilor Trei Ierarhi, în rev „Candela", 1944-1945, pp. 115-116.

174 *Contra lui Eunomie.*

175 *Cinci cuvântări.*

176 *Despre Sfânta Treime.*

177 *De fide*, libri 5.

început folosit în Biserică. Cel ce-l foloseşte pentru prima dată, în Orient, este *Teofil din Antiohia* († 185), iar în Occident, *Tertulian* († 220).

Dogma Sfintei Treimi poate fi, exprimată pe scurt, aşa: Dumnezeu este o fiinţă în trei Persoane. Drept aceea expresiile create pentru expunerea ei se referă unele la *unitate*, altele la *Treime*. Unele la ceea ce e comun celor trei Persoane, adică la fiinţa lor, altele la ceea ce este particular, adică la persoane. La unitate se referă cuvintele: fiinţă, substanţă, natură, (οὐσία, φύστις essentia, substantia, natura), iar la Treime: persoană, ipostas, subzistenţă πρόσωπον, ὑπόστασις, ὕπάρξις, τρόπος ὑπάρξεως persona, subsistentia).

Termenii aceştia, mai ales în Orient, nu s'au impus uşor. Ei au provocat chiar unele neînţelegeri în Biserica veche. Acestea proveneau din faptul că aceiaşi termeni erau înţeleşi de unii într'un fel, de alţii într'alt fel. Aceleaşi cuvinte erau folosite de unii pentru a exprima Fiinţa divină, iar de alţii Persoanele dumnezeieşti. Abia mai târziu s'a stabilit definitiv că prin οὐσία şi φύστις trebuie înţeleasă: fiinţa, substanţa, esenţa sau natura dumnezeiască, deci ceea ce e comun celor trei Persoane dumnezeieşti; iar prin ὑπόστασις şi πρόσωπον fiecare Persoană dumnezeiască. La această clarificare şi la introducerea acestor termeni în Teologie, au contribuit într'o mare măsură cei trei capadocieni şi îndeosebi Sf. Vasile cel Mare.

2.4.2. Termenii ce se referă la fiinţă

Termenii care se referă la unitatea Fiinţei dumnezeieşti sunt: esenţă, substanţă, natură, fiinţă (οὐσία φύστις).

a) Cuvântul *esenţă* (οὐσία) însemnă fondul, baza unei realităţi. Ea este ceea ce face ca un lucru să fie el şi nu altceva, de exemplu: esenţa omului este de a fi animal raţional. Numai prin aceste două elemente este omul, om. „Esenţa, zice *Sf. Vasile cel Mare*, este fondul naturii comune mai multor indivizi, de exemplu: om, umanitatea, omenitatea, pentru toţi indivizii speciei noastre"[178]. Acest cuvânt se aplică la tot ceea ce are o realitate oarecare, existând în sine sau în altul.

Cuvântul οὐσία îl aflăm, în vechime, în filozofia greacă. La Aristotel, are două sensuri: a) esenţă concretă, existenţă individuală, obiect al experienţei imediate, de exemplu: cutare persoană umană, Petru, Pavel etc. Aceasta o numeşte Aristotel *prima esenţă*, πρώτη οὐσία b) „Esenţă abstractă, natură specifică realizabilă în mai mulţi indivizi de aceeaşi specie"[179] , ceea ce e comun în toate, noţiune generală. Aceasta este *esenţa secundară* δευτέρα οὐσία.

Dacă Sfinţii Părinţi, căutând să explice Sfânta Treime, ar fi luat cuvântul οὐσία în primul înţeles, ei ar fi ajuns la Triteism. Învăţând că existenţa individuală este esenţa lui Dumnezeu, ar fi trebuit să spună că există trei Dumnezei. Dacă l-ar fi luat în înţelesul al doilea, trebuiau să admită că cele trei Persoane divine participă la esenţă sau numai parţial, sau complet (întrucât esenţa secundară există numai în lucrurile singuratice, din care se cunoaşte speculativ). Dacă fiecare Persoană divină ar primi numai o parte din esenţa abstractă, atunci Fiinţa dumnezeiască s'ar împărţi între persoane, iar dacă o Persoană dumnezeiască ar avea întreaga fiinţă, cu excluderea celorlalte, atunci n'ar mai avea toate persoanele fiinţa în comun. „Iar dacă fiinţa (esenţa)

[178] Cit. la A. d'Ales, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926, p. 250.

[179] Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 5.

s'ar înţelege că există în persoane ca viaţa în membrele organismului, atunci nici o persoană, nefiind ceea ce este, sau neavând ceea ce are cealaltă, n'ar fi absolută, iar fiinţa comună ar fi mai mare ca părţile. În felul acesta s'ar introduce în Fiinţa dumnezeiască neasemănări incompatibile cu ea"[180].

Sfinţii Părinţi însă nu au tras concluziile acestea din cuvântul οὐσία. Ei au respins Triteismul şi au învăţat că cele trei Persoane, fiind veşnice, au una şi aceeaşi esenţă. Esenţa lor nu este împărţită şi ele nu o au numai parţial, ci total. Esenţa dumnezeiască nu este mai mare într'o persoană decât în alta, sau mai mare în raport cu cele trei persoane[181]. Oamenii au toţi aceeaşi esenţă, dar ea se repetă în fiecare individ. De aceea, unitatea ei se deduce prin abstracţie. La Dumnezeu însă nu se repetă, ci există o singură dată în cele trei Persoane. Deci unitatea ei este concretă. În Dumnezeu există o singură Fiinţă. Fiinţa Lui este însăşi Dumnezeirea Lui. Aceeaşi Fiinţă este întreagă la fiecare din Persoanele Sfintei Treimi. Cuvântul ὁμοούσιος arată nu numai că Fiinţa dumnezeiască e comună celor trei Persoane, ci arată totodată şi unitatea Fiinţei lor. Că au una şi aceeaşi Fiinţă. Fiinţa Tatălui există întreagă în Fiul şi în Sfântul Duh. Dar cuvântul ὁμοούσιος mai arată şi deosebirea dintre Persoanele divine, deoarece nimeni nu poate fi deofiinţă cu el însuşi, ci pentru aceasta e nevoie de altcineva cu care să fie deofiinţă.

Pentru exprimarea esenţei sau Fiinţei lui Dumnezeu, s'au folosit în mod amestecat, o bună parte de vreme cuvintele: οὐσία ὑπόστασις. *Epifanie* consideră, în mai multe locuri ale scrierilor sale, aceşti doi termeni ca echivalenţi[182]. La fel face uneori şi *Sf. Atanasie cel Mare*[183]. Chiar şi sinodul I ecumenic de la Niceea, consideră ca sinonime aceste cuvinte, după cum se vede din Anatema anexată la Simbolul credinţei şi prin care sunt condamnaţi toţi cei ce învaţă că Fiul e de alt *ipostas* sau *esenţă* decât cea a Tatălui, ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἤ οὐσία[184]. Această întrebuinţare a celor două cuvinte a dat naştere la confuzii şi la unele neînţelegeri, deoarece nu erau toţi de părerea că sunt sinonime. Îndeosebi cuvântul ὑπόστασις era luat numai de unii orientali în sensul de fiinţă, iar de cei mai mulţi în aceea de persoană. De aceea aceştia învăţau că în Dumnezeu sunt trei ipostase. Apusenii, în schimb, luau acest cuvânt cu înţelesul de fiinţă întrucât ei au tradus cuvântul ὑπόστασις prin substantia. De aceea, ei spuneau că în Dumnezeu există numai un ipostas şi acuzau pe greci de arianism, crezând că ei învaţă trei esenţe (substanţa, ipostasuri), în Dumnezeu.

Consecinţele ce se trăgeau din aceste sensuri fiind dăunătoare intereselor Bisericii, se cerea o lămurire a termenilor trinitari. Această lămurire se dă atât de către unii Sfinţi Părinţi, cât şi de către un sinod din Alexandria, de la 362. Acest sinod ajunge la concluzia că deşi reprezentanţii Bisericii Apusene şi ai celei Răsăritene folosesc cuvinte diferite pentru a exprima adevărul despre Sfânta Treime, totuşi în

[180] Hr. Andrutsos, *Dogmatica...*, pp. 96-97.

[181] Dumnezeu fiind iubire (In 1, 4, 8), cele trei Persoane sunt unite, sunt una prin iubire. Au fiecare aceeaşi iubire, aceeaşi viaţă, aceeaşi esenţă. Nu e în una o altă iubire, şi nici o altă fiinţă decât în alta şi nu e în una iubirea mai mare decât în alta. Ele sunt una prin iubire, una prin fiinţă, dar sunt deosebite ca persoane.

[182] *Contra ereziilor*, 69 n.70, P.G. 42, 317.

[183] Cf. decr. sin. Niceea, 27, P.G. 25, 465.

[184] Cu toate acestea sinodul a înlăturat, pentru cei de bună credinţă, orice posibilitate de a fi înţeleasă deofiinţimea Fiului cu Tatăl, altfel de cum o definise el. În acest scop sinodul se foloseşte de cuvântul ὁμοούσιος care are un sens precis: deofiinţă, de aceeaşi fiinţă.

fond, credința lor este aceeași. Același adevăr îl exprimă atât orientalii care spun că în Dumnezeu este *o esență* (ființă) οὐσία și *trei ipostasuri*, cât și occidentalii, care spun că Dumnezeu este *un ipostas* și *trei Persoane* (πρόσωπον).

Dintre Sfinții Părinți, *Sf. Vasile cel Mare*, într'o scrisoare[185] adresată fratelui său *Grigore de Nyssa*, explică deosebirea dintre termenii οὐσία și ὑπόστασις, arătând că pentru dogma de la Niceea, deci fiind vorba despre unitatea Fiului cu Tatăl, este propriu termenul οὐσία iar ὑπόστασις arată dogma trinitară. „Esența, zice Vasile, este fondul naturii comune mai multor indivizi, (de exemplu: om, unitate, omenitate) pentru toți indivizii speciei noastre. Ipostasul este individul subzistent, Petru sau Pavel. Între indivizii aceleiași specii, fondul naturii este unul; indivizii subzistă fiecare pentru sine. Aplicând aceasta la Ființa divină, Vasile conclude că trebuie să recunoaștem același fond al naturii divine, aceeași substanță divină; aceasta e dogma de la Niceea; și trei subzistenți în natura divină; aceasta e dogma trinitară"[186]. Sf. Vasile vede însă îndată că există o disproporție între om, de unde a luat analogia, și Dumnezeu, la care o aplică. De aceea, el completează cele de mai sus, recurgând la o altă comparație, deși își dă seama că e imposibil să lămurim misterul Sfintei Treimi prin comparații. El face o comparație cu curcubeul, în care avem mai multe culori, care însă au la bază o singură esență sau realitate. Tot așa avem și în unica Ființă divină trei Persoane. În Sfânta Treime elementul comun se raportă la esență, iar ipostasul este un element propriu și distinctiv. Deci Sf. Vasile cel Mare, ca și ceilalți capadocieni de altfel, vorbind despre Sfânta Treime, fac deosebire între οὐσία și ὑπόστασις arătând că în Dumnezeu este o esență, dar trei ipostasuri[187].

Astfel s'a ajuns cu timpul, ca οὐσία și ὑπόστασις să aibă înțelesuri deosebite. Primul referindu-se la Ființa divină, al doilea la Persoanele Sfintei Treimi.

b) *Substanța* e considerată uneori ca fiind același lucru ca și esența. Deci e identică cu esența. Dar pe lângă aceasta, acest cuvânt mai are două sensuri: unul care însemnă subiectul însușirilor. Înseamnă o bază pe care stau, sau în care sunt înrădăcinate însușirile. Acesta este sensul ce-i corespunde cel mai bine din punct de vedere etimologic, întrucât substare înseamnă a sta sub (același sens îl are etimologicește și subiectul = sub-jacere = ce stă la bază; sau grecescul ὑπόστασις = stau sub[188]). În al doilea sens, substanță înseamnă esența ce există într'un lucru subzistent în sine și pentru sine. Însemnă un lucru ce nu are existența în alt subiect, un lucru care pentru a exista nu are nevoie de altul în care să existe ca în subiect. În acest sens ea este opusă însușirilor, sau accidenților, care pentru a exista au nevoie de o ființă în care să existe ca în subiect[189].

c) *Natura* (φύστις) este considerată de cele mai multe ori ca sinonimă cu esența. Natura, esența sau substanța este materialul din care constă o realitate. Exemplu: lemnul e natura din care e făcută masa. Deci natura e ceva comun tuturor indivizilor sau lucrurilor din aceeași specie. Mai precis însă, natura este însăși esența „considerată ca

185 Epist. 38, P.G. 32, 325-340.

186 Cf. A. d'Alès, *op. cit.*, pp. 250-251.

187 *Idem*, 253, și V. Loichiță, *Teo și Christologia Sfinților Trei Ierarhi*, în rev. „Candela", 1944-1945, p.108 sq. Grigore de Nazianz, Cuv. 21, n. 35, pp. 1124-1225.

188 Cuvântul ὑπόστασις a fost tradus de latini prin cuvântul substantia. De aceea, fiind vorba de Sfânta Treime, ei foloseau expresia ipostas pentru substanța sau Ființa divină.

189 V. Suciu, *Teologia Dogmatică specială*, vol. I, ed. 2, Blaj, 1927, p. 104.

subiect al proprietăţilor şi principiu intern al lucrărilor"[190], principiu al activităţii. Fiind vorba despre Sfânta Treime, cuvintele esenţă, natură şi substanţă, sunt redate în limba română prin cuvântul fiinţă. De aceea, când vorbim despre unitatea lui Dumnezeu, zicem că Dumnezeu este unul în fiinţă, iar despre Fiul zicem în Crez că este deofiinţă cu Tatăl.

2.4.3. Termenii ce se referă la ipostasuri

Termenii ce se referă la *Trinitate* sunt: *ipostas, subzistenţă, persoană* (ὑπόστασις, πρόσωπον).

a) *Ipostasul* este substanţa care nu e parte dintr'un tot (exemplu: mâna, piciorul), ci o substanţă individuală completă, existând în sine şi pentru sine. Existând în sine, el e deosebit de orice alt ipostas. El e felul de a fi al naturii. E natura în forma individuală de sine stătătoare. Aceasta înseamnă că ipostasul e deosebit de natură. El nu e nici identic cu ea, nici cu o parte din ea, şi nici nu e un adaus de conţinut în natură. El este forma de a exista al naturii[191]. Ipostasul e propietarul, subiectul sau purtătorul naturii.

Cuvântul *ipostas* era considerat într-o vreme ca echivalent cu οὐσία. Mai târziu însă a început să-şi aibă sensul lui propriu, deosebit de οὐσία. Sf. Vasile cel Mare zice că ipostasul e individul determinat, existând aparte, care posedă dar îi este opus, aşa după cum e opus ceea ce e propriu la ceea ce e comun, ca particularul la general[192], ca individul speciei. Pentru Sf. Vasile cel Mare, ca şi pentru mulţi alţi Sfinţi ai Bisericii de Răsărit, cuvântul ὑπόστασις are acelaşi sens ca şi persoana (πρόσωπον).

b) *Subzistenţa* este felul de a exista al substanţei. Prin urmare este egală cu ipostasul.

c) *Persoana* (πρόσωπον şi ὑπόστασις)[193] este un ipostas de natură raţională; sau o substanţă individuală de natură raţională, exemplu: Petru, Pavel; sau substanţa independent existentă a unei naturi raţionale[194]. Ipostasul e numele comun pentru toate existenţele individuale, fie ele raţionale, fie neraţionale. Persoana e numele pentru ipostasurile raţionale. Deci persoana cuprinde în sine, ca elemente fundamentale: *individualitate* şi *raţionalitate*. De aceea *Boetius* (la începutul sec. VI) defineşte persoana ca

---

[190] V. Suciu, *op. cit.*, I, 104. Natura de la latinescul nasci, φύσις de la φύομαι = a da naştere.

[191] B. Bartmann, *Dogm.*, I, 198.

[192] D.T.C., vol. VII, Paris 1927, p. 328. Sf. Ioan Damaschin scrie: „Cuvântul ipostas are două însemnări: uneori el înseamnă simplu, existenţă. Conform acestei însemnări, οὐσία şi ὑπόστασις sunt unul şi acelaşi lucru. Iată de ce unii Sfinţi Părinţi au zis naturi sau ipostase. Alteori el înseamnă ceea ce există prin sine însuşi şi în propria sa existenţă. După această însemnare el arată individul numeric, deosebit de altul, de exemplu: Petru, Pavel, un cal" (*Dialectica*, c. 42, P.G. 94, 612). În Dogmat. III, 6, zice că ipostasul e „fiinţa împreună cu accidenţii".

[193] Înţelesul original al cuvântului πρόσωπον înseamnă faţă. Curând după aceasta cuvântul a primit şi înţelesul de mască (adică faţă artificială şi de rol jucat de un actor; mai apoi cel de persoană. Din aceste motive, Sf. Vasile cel Mare vedea în folosirea acestui termen, pentru Persoanele Sfintei Treimi o tendinţă (a apusenilor) spre sabelianism, după care Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh ar fi numai moduri de exprimare ale unicei substanţe divine (cf. V. Lossky, Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Aubier, 1944, pp.50-515). Sensul pe care-l dădeau ereticii modalişti cuvântului πρόσωπον a deteminat de altfel şi pe ceilalţi orientali să refuze, multă vreme, identificarea acestui cuvânt cu ὑπόστασις. În cărţile noastre vechi, cuvântul persoană, referindu-se la Persoanele Sfintei Treimi, e redat prin substantivul faţă.

[194] Cit. la A. C. Iliescu, *Noţiunea de persoană...*, în Omagiu IPS Dr. Nicolae Bălan, Sibiu, 1940, p. 469.

„substanță individuală a unei naturi raționale". Persoana se deosebește de natură prin faptul că are principii individuale de existență. Ea rotunjește natura prin existența sa. „Persoana, zice *Sf. Ioan Damaschin* Dialectica, 43, P.G. 94, 613.[195], este subiectul ce se manifestă el însuși prin lucrările și proprietățile sale ca distinct de alte ființe de aceeași natură". Persoana are conștiință de sine, puterea de a determina și dorința de a fi în comuniune cu alte persoane, sau: rațiune, voință și iubire.

În Teologia actuală, cuvântul *persoană* e identic cu *ipostas*, exemplu: zicem că Dumnezeu e în trei ipostasuri, sau, în hristologie, vorbim de „uniunea personală" sau „ipostatică" a celor două naturi.

Termenii înșirați mai sus se aplică la Dumnezeu, dar numai prin *analogie*. Așa au făcut Sfinții Părinți și așa au făcut și fac toți teologii. Dumnezeu nu este nici natură, nici persoană în sens creat. El e ceva asemănător naturii și persoanei, dar într'un mod absolut, excluzând orice imperfecțiune. Ființa dumnezeiască nu e o substanță generală, cum ar fi de exemplu natura umană, ce poate fi realizată în mai multe ființe individuale. Ea este o substanță individuală, dar o substanță ce nu există decât o singură dată. Ea este unică. Este însăși Divinitatea. Dumnezeu este El Însuși Dumnezeirea. Dumnezeu este o substanță realizată, dar nu în sensul că e suportul unor accidenți, căci în cazul acesta nu ar fi perfect. El e o substanță absolută, întrucât există în El Însuși în mod complet și posedă o ființă independentă. Ființa Sa aparține întreagă celor trei Persoane, fără însă a se multiplica. Ea le aparține într'un mod nepriceput de noi. Ființa e aceeași, dar e posedată în mod întreit; e posedată în trei moduri diferite.

2.5. Erezii antitrinitare

2.5.1. Introducerea

Sfânta Treime este una din cele mai mari taine ale creștinismului. De aceea, întrucât nu a putut fi și nu poate fi înțeleasă de mintea omenească, unii, cum sunt raționaliștii, au negat-o pur și simplu, iar alții, căutând să o facă înțeleasă prin rațiune, au ajuns la concluzii contrare Revelației. Aceștia din urmă au deviat de la învățătura Bisericii, dând naștere unor erezii, care sub forme diferite, dăinuesc până în zilele noastre. În sistematizarea învățăturii lor, ereziarhii au suferit o oarecare influență atât din partea monoteismului iudaic cât și din aceea a politeismului păgân. Dar ceea ce a făcut pe unii să devieze de la învățătura Bisericii, cu privire la Sfânta Treime, a fost nu numai rațiunea, care nu poate concepe Treimea în unime, ci și lipsa de precizie a termenilor prin care se exprima ființa și Treimea divină în primele secole creștine. Cuvintele οὐσία, φύστις, ὑπόστασις (essentia, natura, substantia), erau înțelese de unii ca exprimând ființa, iar de alții ca referindu-se la Persoanele divine. Această neprecizare a durat până spre sfârșitul secolul IV.

Argumentul raționaliștilor că Sfânta Treime trebuie negată deoarece nu poate fi concepută de minte, nu este valabil. Dacă acest argument ar fi valabil și ar avea o aplicare generală, atunci omenirea ar trebui să nege existența a o mulțime de lucruri, cu care vine în contact și de care se folosește, dar ființa cărora nu o poate înțelege pe

195 *Dialectica*, 43, P.G. 94, 613.

deplin. Căci, de exemplu: cine poate cuprinde cu mintea ce este materia, electricitatea, care este originea universului etc.? Omul însă, deşi nu ştie mai de aproape ce sunt acestea, totuşi nu se îndoieşte că ele există în realitate.

Faţă de învăţătura Bisericii că cele trei Persoane au o singură fiinţă, unii eretici contestă realitatea acestor Persoane, alţii le subordonează pe una, alteia, iar alţii multiplică Fiinţa dumnezeiască.

Ereziile antitrinitare sunt: *monarhianismul, subordinaţionismul, triteismul, unitarismul* (socinianismul) etc.

2.5.2. Monarhianismul

Monarhianismul învaţă unitatea lui Dumnezeu, învaţă că Dumnezeu e unul singur şi în El nu poate exista pluralitatea. Deci nu pot exista mai multe persoane. Totuşi, monarhianismul nu neglijează să vorbească despre Persoanele divine. El caută o armonie între unitatea şi trinitatea lui Dumnezeu. Accentuând însă prea mult unitatea, persoanele sunt privite dintr'un punct de vedere opus celui ortodox şi sunt confundate una cu alta. Se învaţă adică tocmai contrariul de ceea ce învaţă Simbolul atanasian de a nu amesteca sau confunda ipostasele. Monarhienii vorbesc despre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh, dar îi privesc numai ca pe nişte puteri sau numai ca nişte moduri de manifestare ale uneia şi aceleiaşi Persoane dumnezeieşti. Din această cauză unii (primii) se numesc şi *monarhieni dinamici* sau *ebionitici*, iar alţii (*cei de al doilea modalişti* sau *patripasieni*).

a) Reprezentanţii de seamă ai monarhianismului dinamic sau ebionitic sunt: *Teodot Dubălarul* din Bizanţ (sec. II), *Teodot Bancherul* (începutul secolului III), şi mai ales *Paul de Samosata*, născut în Samosata (Siria), dar fost episcop al Antiohiei (secolul III). Acesta este sistematizatorul monarhianismului dinamic. Paul de Samosata învăţa că există o singură Persoană dumnezeiască. Fiul lui Dumnezeu, care se mai numeşte în Scriptură şi Logos şi înţelepciunea lui Dumnezeu, nu e o persoană aparte de Dumnezeu Tatăl, ci stă în acelaşi raport cu Tatăl, în care stă raţiunea cu sufletul omenesc. După cum omul pierde calitatea lui de om dacă se înlătură de la el raţiunea, aşa şi Dumnezeu pierde calitatea de Dumnezeu dacă se înlătură de la el Logosul. De aceea Logosul făcând parte din fiinţa Tatălui, zicem că El e deofiinţă ὁμοούσιος cu Tatăl. Logosul s'a manifestat prin prooroci. Mai apoi s'a sălăşluit în Iisus Hristos mai mult decât în alţi oameni. Deci nu e vorba despre o întrupare a Logosului ca a unei Persoane dumnezeieşti aparte, ci numai despre o putere a lui Dumnezeu. Iisus Hristos nu este o Persoană dumnezeiască, ci un om în care se sălăşluieşte o putere divină impersonală. El este un om simplu, dar s'a născut în mod supranatural din Fecioară. Fiind investit de Dumnezeu cu puterea Logosului, adică a raţiunii divine, într'o măsură mai mare decât alţi oameni, El se numeşte Logos şi Fiul lui Dumnezeu, – întrucât e manifestarea Tatălui pe pământ – dar fiu nu în sensul propriu, ci în sensul în care şi alţi oameni se numesc fiii lui Dumnezeu[196]. Iisus Hristos e Fiu adoptiv al lui Dumnezeu şi nu Dumnezeu-Om. Tot o putere a lui Dumnezeu şi nu o persoană este şi Duhul Sfânt.

Paul de Samosata a fost depus şi excomunicat la anul 269, de un sinod din Antihoia, dar erezia lui, care a fost condamnată de acel sinod, mai avea adepţi şi în

[196] S. Bejan, *Dogma Sfintei Treimi în concepţia Creştinismului*, 1930, pp. 79-80.

sec. IV. Astfel, între adepții ei se numără, în acel secol, *Fotin* († 376), fost episcop de Sirminiu.

b) Ramura *modalistă* a monarhianismului avea ca reprezentanți pe *Noețiu* și *Praxea* (sfârșitul sec. II și începutul sec. III), – ambii din Asia Mică, dar au activat îndeosebi în Roma și în Africa de Nord –, și pe *Sabeliu*, presbiter din Ptolemaida, care a trăit și propovăduit la Roma (sec. III).

Modaliștii admit o treime, dar una aparentă și nu adevărată. O divinitate care ia trei înfățișări, nu însă una care există în trei persoane distincte. Pentru ei persoana (πρόσωπον = mască) este modul de *înfățișare*, de *apariție*, de *manifestare exterioară* a unicului Dumnezeu. Dumnezeu, care este unic, a luat rând pe rând diferite înfățișări prin care se manifestă în lume. El s'a manifestat, ca Tată, în crearea și conservarea lumii, ca Fiu, în mântuirea omenirii din păcat și ca Duh Sfânt în sfințirea oamenilor. Sau, în Vechiul Testament s'a manifestat ca Tată, în Iisus Hristos, ca Fiu, iar la Cincizecime ca Duh Sfânt. Așadar, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nu sunt decât trei moduri diferite în care se manifestă Dumnezeu[197]. De aici urmează că în timpul când Dumnezeu există ca Tată, El nu există ca Fiu, sau ca Duh Sfânt; când există ca Fiu, nu există ca Tată și ca Duh Sfânt etc. Ei admit o întrupare a lui Dumnezeu, dar spun că ea s'a făcut în persoana Tatălui (căci în fond este o singură persoană). Așadar, Persoana care a creat lumea, Aceea s'a și întrupat, a pătimit și a murit pe Cruce. Faptul acesta a făcut pe contemporani să numească pe vechii modaliști *patripasieni* (Patrea passum esse = cei ce spun că Tatăl a pătimit).

Modalismul, pe lângă faptul că neagă Sfânta Treime, duce la o limitare a Divinității, deoarece atunci când Divinitatea se manifestă ca Fiu întrupat, ea există numai în lume, nu și mai presus de lume. Această erezie avea adepți și în sec. IV. În forme modificate ea a apărut și mai târziu, la unii din antitrinitarii mai noi, cum a fost *Em. Svedenborg* (1688-1772) ș.a.

Modalismul a fost combătut de *Tertulian* (Adv. Praxeam), de *Ipolit* (Adv. Noetum) și de *Dionisie cel Mare*, episcopul Alexandriei. Aceștia însă, în combaterea lor, au mers uneori prea departe în afirmarea că Fiul e deosebit de Tatăl și au căzut în cealaltă extremă, învățând că Fiul este, după ființă, inferior și subordonat Tatălui. Dionisie cel Mare spunea că Fiul se deosebește de Tatăl ca creatura de Creator. Dionisie a revenit mai apoi asupra afirmațiilor și comparațiilor sale, manifestându-și întru totul credința ortodoxă.

2.5.3. Subordinaționismul

Subordinaționismul, ca părere teologică greșită, îl întâlnim încă prin sec. II. De subordinaționism au fost acuzați nu numai Ipolit, Origen[198] și Dionisie cel Mare, ci și Atenagora, Teofil, Tertulian și Lucian († 312). Ca erezie, însă, care a avut răsunet mare și un însemnat număr de aderenți, și care a produs tulburări în Biserică, subor-

[197] Eusebiu Popovici, Istoria Bisericii Universale, trad. de At. Mironescu, ed. II, vol. I, București, 1925, p. 335; B.Bartmann, Précis de Théologie Dogmatique, trad. M. Gautier, tome I, ed. III, Mulhouse 1938, p. 200.

[198] J. Schwane, Histoire des dogmes, trad. P. Belet, tome I, Paris 1903, p. 157 sq. și 182 sq.

dinaţionismul, dus la extrem, apare numai în sec. IV, sub formă de *arianism* şi *macedonianism.*

a) Arianismul, urzitorul acestei erezii a fost Arie, un presbiter din Alexandria, cult, cu talent oratoric şi cu o viaţă de ascet. Arianismul este subordinaţionismul dezvoltat la extrem. Este o tendinţă nereuşită de a împăca raţional învăţătura despre Sfânta Treime cu unitatea lui Dumnezeu. El începe să fie manifestat, cunoscut şi discutat în public în anul 319.

Arie învăţa că există un singur Dumnezeu fără început şi mai presus de lume. Fiind atât de superior, El nu poate intra în contact imediat, cu lumea finită. De aceea, când a hotărât să creeze lumea, Dumnezeu a creat mai întâi, din nimic o fiinţă deosebită, prin care a creat apoi întreg universul. Această Fiinţă, numită Fiul lui Dumnezeu, a fost creată în mod liber nu din veşnicie, ci în timp. Aşadar, a fost cândva când Fiul nu exista (ἐξ ποτε ὅτι οὐκ ἦν) şi deci nici Dumnezeu nu era Tată. Fiul este prima creaţie a lui Dumnezeu. Este singura creatură directă a Tatălui şi din această cauză e creatura cea mai perfectă, cea mai apropiată de Tatăl. El nu este născut sau creat din fiinţa Tatălui, ci din nimic (ἐξ οὐκ ὄντων). Fiind prima şi cea mai perfectă creatură a Tatălui, El poate fi numit Fiul lui Dumnezeu, deşi nu e Dumnezeu adevărat şi nu e deofiinţă cu Tatăl. El e Fiul adoptiv al lui Dumnezeu şi nu fiu în sensul adevărat. Şi cum prin acest Fiu Dumnezeu creează lumea, e şi El Dumnezeu, prin participare la stăpânirea lumii împreună cu Dumnezeu. De aceea se cuvine se fie adorat ca Dumnezeu.

În principiu, Arie nu nega Sfânta Treime, dar subordona pe Fiul şi pe Duhul Sfânt, Tatălui. Şi cum afirma şi despre aceştia că pot fi numiţi Dumnezeu, el punea creatura în rând cu Dumnezeu. Ceea ce desigur că este o impietate, întrucât creatura este inferioară şi esenţial deosebită de Dumnezeu. Pe lângă aceasta, dacă Dumnezeu a creat lumea printr'o fiinţă intermediară şi nu vine în contact direct cu ea, cum zicea Arie, însemnează că Dumnezeu e limitat şi nu e o fiinţă absolută.

Episcopul Alexandru al Alexandriei văzând că arianismul e o deviere de la Ortodoxie, a căutat să determine pe Arie să se lepede de învăţătura sa. Arie însă nu a voit. Din această cauză el a fost depus şi excomunicat de un sinod din Alexandria, la anul 323.

Arie părăsi apoi Egiptul, plecă în Palestina şi Asia Mică, unde află azil la Eusebiu, episcopul Cezareei şi la Eusebiu al Nicomidiei. Atât aceştia, cât şi mulţi alţi episcopi îi erau favorabili, ceea ce făcu ca Biserica din Orient să fie împărţită în două tabere. Pentru a se curma dezbinarea, care era dăunătoare nu numai din punct de vedere religios, ci şi din punct de vedere al liniştii imperiului, Constantin cel Mare convoacă, la anul 325, un sinod la Niceea, la care au fost invitaţi şi au participat episcopi din toată lumea creştină.

Sinodul condamnă erezia lui Arie şi defineşte învăţătura că Fiul e Dumnezeu adevărat, născut din veci din Tatăl, şi altfel e consubstanţial, sau deofiinţă cu Tatăl ὁμοούσιος τῷ πατρί[199]. „Unii din membrii sinodului nu voiau să admită termenul ὁμοούσιος (deofiinţă), deoarece, pe de o parte el nu e folosit de Sfânta Scriptură, iar pe de altă parte, pentru că a fost condamnat la Paul de Samosata (care însă îl folosise în

[199] Sinodul I ecumenic stabilind dogma despre consubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, nu se foloseşte de termeni din Sf. Scriptură, ci îi ia din filozofia păgână. Prin aceasta s'a stabilit, pentru totdeauna, că Biserica poate folosi astfel de termeni, atunci când prin ei se poate exprima mai bine, pentru raţiune, o idee creştină. Deci că raţiune are un rol de seamă în precizarea adevărurilor revelate.

sensul ereziei monarhiene). După explicațiile date de diaconul Atanasie (episcopul Atanasie cel Mare de mai târziu), sinodul a aprobat acest termen.

Ὁμοούσιος este termenul prin care se exprimă cel mai bine egalitatea și consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Prin el se arată că există o unică Ființă divină, pe care o au deodată: Tatăl, Fiul (și Sfântul Duh). Dacă fiecare o are întreagă și deodată, atunci Fiul nu e subordonat Tatălui, ci e egal cu El. Sinodul definește că Fiul e născut, iar nu creat. Ființa Lui e din ființa Tatălui. Mai mult, e aceeași ființă și nu e ceva adus la existență din neexistență. Fiind veșnic, El a luat parte, împreună cu Tatăl, la creearea lumii. Prin El s'au făcut toate cele văzute și nevăzute. Această doctrină a fost fixată într'un simbol care fu alcătuit pe baza simbolului Bisericii din Cezareea Palestinei. După aceasta, Părinții sinodului pronunțară anatema împotriva tuturor celor ce învață cu privire la Fiul.

Cu toate acestea, lupta împotriva lui ὁμοούσιος nu a luat sfârșit la sinodul I ecumenic. Ea s'a continuat și după aceea, luând parte la ea chiar și unii din cei ce au participat la sinod. Aceasta se datorește faptului că arienii, și îndeosebi Eusebiu al Nicomidiei, cu adepții lui, au reușit, prin interpretări perfide, să discrediteze în fața multora termenul ὁμοούσιος.

Arienii s'au divizat mai apoi în trei ramuri: *arienii riguroși, semiarienii și acacienii.*

Arienii riguroși se țineau de cele învățate de Arie, că Fiul e o ființă creată și nu e egal, nici consubstanțial cu Tatăl. Pentru a fi egal și consubstanțial, ar trebui să fie și el neprodus, neprincipiat. Dar în cazul acesta ar fi doi Dumnezei, ceea ce e inadmisibil din punct de vedere creștin. De aceea, ei spuneau că e necesar să admitem că Fiul e cu totul deosebit de Tatăl și nu este asemănător Tatălui (κατὰ πάντα ἀνόμοιος τῷ Πατρί). Din această cauză ei se mai numeau anomei (iar unori aetieni și eunomieni, după numele conducătorilor lor principali).

Semiarienii învățau că Fiul e născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, dar nu e deoființă cu Tatăl (ὁμοούσιος), ci numai deoființă asemănătoare cu a Tatălui (ὁμοούσιος). De aici și numirea lor de omiusieni.

Acacienii (numiți așa după reprezentatul lor principal, Acacie, mitropolitul Cezareei), țineau mijlocul între anomei și semiarieni și învățau că Fiul este asemenea Tatălui, dar nu după Ființă, după Dumnezeire, ci așa cum este o icoană asemănătoare Aceluia pe care-L reprezintă. Deci Tatăl se reflectează în Fiul ca într'o icoană.

Partidele ariene se combăteau, cu violență, unele pe altele.

Arianismul, deși a fost condamnat la sinodul I ecumenic, el a mai supra-viețuit totuși câteva secole, după aceea a dispărut, pentru a apărea mai apoi, în forme schimbate, în unele secte din evul mediu și modern.

b) Macedonianismul nu este decât ariansimul extins și la Persoana Duhului Sfânt. Arie nu a discutat îndeosebi despre Sfântul Duh. Cum el însă învăța că toată existența e creată de Dumnezeu prin Fiul, în mod logic urma că și Duhul Sfânt e creat de Fiul. De aceea, El e inferior, e subordonat Tatălui și Fiului. Concluzia aceasta a tras-o Macedonie, fost episcop de Constantinopol († 362). El învăța că Duhul Sfânt e o creatură a Fiului, după cum Fiul e o creatură a Tatălui. De aceea Duhul Sfânt e un slujitor al Tatălui și al Fiului. Întrucât Macedonie și adepții lui negau divinitatea Duhului Sfânt, așa zicând luptau împotriva divinității Lui, ei au fost numiți *pnevmatomahi.*

Pnevmatomahii au fost combătuți de Sf. Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa, Didim cel Orb și alții, iar sinodul II ecumenic din Constantinopol (381) condamnă macedonianismul, declarând că Duhul Sfânt e

Domnul de viaţă făcătorul, că purcede de la Tatăl – deci e deofiinţă cu El –, că trebuie adorat şi mărit împreună cu Tatăl şi cu Fiul şi că a grăit prin prooroci. Învăţătura aceasta a fost adăugată la simbolul de la Niceea.

Sinodul II ecumenic nu foloseşte pentru Duhul Sfânt expresia ὁμοούσιος întrucât unii din membrii lui nu erau favorabili acestui termen. El găseşte însă alte expresii prin care se exprimă aceeaşi idee. Spunând că Duhul Sfânt se cade să fie adorat şi mărit împreună cu Tatăl şi cu Fiul, el exprimă prin aceasta deofiinţimea Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul.

2.5.4. Antitrinitarii moderni

Din sec. XVI încoace, de când s'a ivit protestantismul, au apărut diferite persoane izolate, care au negat adevărul despre Sfânta Treime. Aşa au fost Ludwig Hetzer, Ioan Denke, în Elveţia; David Joris în Olanda; Mihail Servetus, medic spaniol († 1563), Blandrata, medic italian († 1590), Faust Socinus, în Polonia († 1604). Acesta din urmă a dat antitrinitarianismului modern o organizaţie şi a devoltat şi a sistematizat această doctrină. Adepţii lui se numesc socinieni sau unitarieni, întrucât învaţă că Dumnezeu e numai o persoană, adică Tatăl. După ei, învăţătura despre Sfânta Treime nu e cuprinsă nicăieri în Sfânta Scriptură şi pe deasupra ea contrazice şi raţiunea. Fiul (Iisus Hristos) e un om simplu, născut într'un mod supranatural, şi trimis în lume pentru mântuirea neamului omenesc. Lui I s'a comunicat puterea dumnezeiască, prin care ne-a luminat şi pe noi, ca să trăim după voia lui Dumnezeu. De aceea, după moarte, Dumnezeu L-a primit în cer, la dreapta Sa. Duhul Sfânt e numai o putere a lui Dumnezeu, care sfinţeşte pe om[200].

Şi *protestantismul* liberal de azi e antitrinitar. El caută să înlăture formulele trinitare din simboale şi ritual. Unii dintre protestanţi explică Sfânta Treime într'un fel ce se deosebeşte foarte puţin de vechiul modalism (Schelling, Hegel, Schleiermacher[201]). În cercurile largi protestante, Iisus Hristos e conceput ca Fiu al lui Dumnezeu în sens etic şi adopţianist[202].

Antitrinitarismul îl aflăm şi la *catari* şi *albigenzi* (sec. XI-XII), iar mai târziu la arminieni, duhoborţi ş.a. Arminienii spun că Tatăl e superior Fiului şi Duhul Sfânt îşi are dumnezeirea de la El.

2.5.5. Triteismul

Triteismul învaţă existenţa a trei Dumnezei. El separă persoanele şi concepe Fiinţa divină repetându-se în cele trei Persoane. Face deci tocmai contrariul de ceea ce învaţă simbolul atanasian, de a nu împărţi fiinţa în Dumnezeu. Sistematizatorul acestei erezii a fost filozoful *Ioan Filopon* din Alexandria (pe la mijlocul sec. VI), din care cauză triteismul se mai numeşte şi filoponism. Filopon identifica noţiunea de Fiinţă divină cu ceea ce se înţelege prin noţiunea de gen şi învăţa că cele trei Persoane

[200] Eusebiu Popovici, *Istoria Bisericii Universale*, trad. de Atanasie Mironescu, vol. IV, ed. a II-a, Bucureşti, 1928, p. 71.

[201] Vezi spusele lui Hegel la P. Svetlov, *op. cit.*, vol. I, p. 370.

[202] B. Bartmann, *op. cit.*, p. 202.

divine au o ființă, o substanță divină abstractă, după cum trei oameni au aceeași ființă sau substanță umană; sau după cum aceștia aparțin aceluiași gen uman. Deci cele trei Persoane divine au o *unitate specifică și morală* și *nu* o *unitate numerică* a ființei. Sunt deoființă după cum și oamenii sunt deoființă. Și după cum natura umană e repetată în indivizii umani despărțiți între ei, așa e repetată și natura sau Ființa divină în trei Persoane dumnezeiești. Deci fiecare Persoană dumnezeiască posedă Ființa divină în mod separat. Aceasta însemnă că nu avem un Dumnezeu, ci trei. Că nu e o unică Ființă, ci trei. Că Persoanele Sfintei Treimi nu pot exista una în alta.

Triteismul, deși nu în forma sa originală, dar în consecințele sale, îl aflăm la nominalistul *Roscalin*, canonic din Compiègne († 1120) și la realistul *Gilbert Porretanul* († 1154).

După alții, în Dumnezeu mai există, pe lângă cele trei Persoane, încă și ființa care își are existența proprie alături de persoane. Deci e vorba de *tetrateism*. Tetrateismul îl aflăm, pentru prima dată, profesat de Damian, patriarhul monofiziților din Alexandria, 578-604[203].

Pentru combaterea triteismului sau tetrateismului, Biserica nu a avut nevoie de hotărâri speciale, întrucât aceste erezii erau combătute prin Simbolul niceo-constatinopolitan și implicit condamnate prin sinoadele I și II ecumenic. Cum însă aceste erezii s'au manifestat mai mult în evul mediu în Apus, Biserica de aici a luat o atitudine directă și energică împotriva lor, condamnându-le, la sinodul IV Lateran (1215).

După cum am văzut, monarhinismul și subordinaționismul reduc învățătura creștină despre Sfânta Treime la monoteismul iudaic, întrucâtva modificat, iar triteismul o reduce la politeismul păgân. Și unii și alții au denaturat învățătura pe care ne-a dat-o Mântuitorul și de aceea Biserica a luat măsuri pentru a-i combate și a preciza mai de aproape învățătura despre Sfânta Treime.

2.6. Distincțiile și antinomiile dogmei Sfintei Treimi

2.6.1. Distincțiile

Învățând că Dumnezeu e întreit în persoane, Biserica învață prin aceasta că în Dumnezeu există anumite distincții sau deosebiri reale. „Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt: nenăscut, născut și purces, *se deosebesc* în dumnezeirea feței, iar nu după ființă, care în sine este nedespărțită[204]. Distincțiile se referă la *persoane* și la *modul de a poseda* Ființa divină.

În Dumnezeu există trei persoane reale. Ca atare, ele sunt și trebuie să fie deosebite una de alta[205]. Prin această afirmație se respinge atât modalismul (sabelianismul), după care cele trei Persoane n'ar fi decât trei moduri de manifestare ale lui Dumnezeu în lume,

[203] S. Bejan, *op. cit.*, p. 158, nota 2; cf. și D.T.C., X, 2248.

[204] *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 12.

[205] Despre distincțiile în Sfânta Treime vorbesc și cărțile noastre de ritual. În *Penticostarul* de la Rîmnic, din 1743, în sedealna I de la Utrenia de Marți după Rusalii, se spune: „Împreunez, laud, slăvesc, cinstesc pe Tatăl și pe Fiul împreună și pe Prea Sfântul Duh, unindu-I după Dumnezeire și despărțindu-I după osebiri".

cât şi învăţătura după care în Dumnezeu ar fi nu trei, ci patru Persoane. Învăţătura aceasta o profesa şi S. Bulgakov, care transforma Fiinţa divină, numită de el Sofia, într'o a patra persoană în Dumnezeu[206].

Cele trei Persoane se disting prin modul de a poseda Fiinţa divină. Prima Persoană posedă Fiinţă divină în Sine, neprimită de nimeni, fără principiu. A doua îşi primeşte fiinţa, prin naştere, de la prima; iar a treia şi-o primeşte prin purcedere din prima. Din această cauză primă Persoană se numeşte Tată, a doua Fiu şi a treia Duh Sfânt. Drept aceea putem spune că proprietăţile, caracterele proprii, sau însuşirile personale prin care se disting cele trei Persoane una de alta, sunt: Tatăl e nepricinuit, nenăscut, Fiul e născut din veci din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din veci din Tatăl. Deci e vorba de o Trinitate reală, nu de simple numiri şi nu de simple manifestări succesive ale lui Dumnezeu în lume, ca şi când în acelaşi Dumnezeu, aceeaşi Persoană divină, s'ar fi revelat odată ca Tată, apoi ca Fiu şi apoi ca Duh Sfânt. Cele trei Persoane posedă fiecare, în mod real şi distinct, Fiinţa divină. Posedă aceeaşi Fiinţă divină, care e unică şi nu se împarte între Persoanele divine.

Revelaţia divină ne prezintă *proprietăţile*, sau însuşirile personale interne, prin care cele trei Persoane se disting una de alta, în mai multe locuri.

Despre *Tatăl* ne spune Sfânta Scriptură că e nepricinuit şi că are viaţa în Sine. *„Precum Tatăl are viaţă întru Sine, aşa l-a dat şi Fiului să aibă viaţă întru Sine"* (In 5, 26). De aceea Sfinţii Părinţi numesc pe Tatăl ἄναρχος (fără început, fără principiu), ἀναίτιος (fără cauză), iar însuşirea prin care se distinge de celelalte Persoane o numesc ἀγεννσία (nenaştere). Sf. Grigore de Nazianz, în Cuv. 32, zice: *„Deoarece Tatăl ca persoană nu are originea Sa în altul, pentru aceasta îşi este El Însuşi principiul Său şi pentru aecasta El nu este nici născut, nici purces"*. Motivul acesta a determinat pe unii Sfinţi Părinţi sau scriitori bisericeşti să-l numească αὐτόθεος, πρῶτος, θεός etc.

Fiul are ca proprietate naşterea Sa γέννησις din veci din Tatăl. El este „Unul născut, care din Tatăl s'a născut mai înainte de toţi vecii". El şi-a primit fiinţa de la Tatăl. *„Din pântece, mai înainte de luceafăr, Te-am născut"* (Ps 110, 3). Dar dacă Fiul e din substanţa Tatălui, El nu e o parte din Tatăl, nu primeşte numai o parte din substanţa Tatălui, aşa cum e de exemplu cazul la oameni, ci primeşte întreaga substanţă (fiinţă) divină. Tatăl comunică întreaga Sa fiinţă Fiului, fără a pierde El ceva din fiinţa Sa prin această comunicare. Comunicarea se face din veci. De aceea şi Fiul este veşnic. Nu a fost timp în care să fi fost Tatăl fără Fiu, aşa cum nu este nici un timp în care focul să fie fără lumină. „După cum focul există deodată cu lumina din el, şi nu este mai întâi focul şi pe urmă lumina, ci deodată; şi după cum lumina se naşte totdeauna din foc şi este totdeauna în el, fără să se despartă deloc de El, tot astfel şi Fiul se naşte din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El. Dar cu toate că lumina se naşte în chip nedespărţit din foc şi rămâne totdeauna cu el, totuşi nu are un ipostas propriu deosebit de ipostasul focului, deoarece lumina este calitatea naturală a focului. Fiul, Unul născut al lui Dumnezeu însă, deşi este născut din Tatăl în chip nedespărţit şi neîndepărtat şi rămâne pururea cu El, totuşi are un ipostas propriu, desoebit de ipostasul Tatălui"[207].

Duhul Sfânt are purcederea (ἐκπόρευσις, ἐκπόρευμα, πρόρος, πρβολὴ etc.) ca proprietate prin care se distinge de Tatăl. Despre această proprietate a Sfântului

[206] Învăţătura aceasta a fost condamnată de patriarhul Serghie al Moscovei în urma unei ample şi documentate critici, în 1935. Vezi în rev. „Ortodoxia", nr. 2-3/1949.

[207] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad. rom. p. 24.

Duh vorbește sinodul II ecumenic, combătând pe Macedonie, și ea este exprimată clar de Mântuitorul, care spune: *„Când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine"* (In 15, 26). Prin cuvintele acestea, Domnul ne arată că Duhul Sfânt își are originea din veci din Tatăl, și astfel este deoființă cu Tatăl[208].

Între nașterea Fiului și purcederea Sfântului Duh este deosebire, dar în ce constă mai de aproape această deosebire, noi oamenii nu putem ști[209].

2.6.2. Antinomiile dogmei trinitare

– Cuvântul *antinomie* (ἀντίνόμος, ἀντινομία) înseamnă etimologicește: *opoziție față de lege, contradicție în legi*, sau în general *contradicție*. Pentru exprimarea acestei idei se mai folosește și cuvântul *paradox*. Spunând că antinomia înseamnă contradicție, nu ne gândim la o contradicție în care două lucruri s'ar exclude unul pe altul –, în sensul că numai unul din ele ar fi adevărat, iar altul fals –, ci ne gândim la o contradicție în care lucrurile ce se contrazic sunt justificate, fiecare pentru sine, și astfel ele pot sta împreună și pot fi conciliate. În Dogmatică mai ales, antinomia nu vrea să însemneze că numai una din afirmații e adevărată, dar nici aceea că nici una nu e adevărată, ci prin ea se exprimă ideea că ambele afirmații sunt adevărate, dar fiecare în felul său.

Antinomii găsim pretutindeni, atât în domeniul gândirii, cât și în acela al activității omenești. Găsim în știință, în filozofie, în Teologie etc.

Precum știința și filozofia, tot astfel și Teologia nu e lispită de antinomii. Unele ramuri ale ei, de exemplu Mistica și Dogmatica, precum și unele documente de care se folosește, de exemplu Biblia (îndeosebi cartea Iov) și Cântările bisericești, abundă în acestea. Misticii vorbind despre Dumnezeu, folosesc o terminologie antinomică. *Dionisie Areopagitul* zice că „Dumnezeu este și nu este"[210]). Cartea Iov are la bază ideea antinomiei. În ea se arată că o mulțime de evenimente se pot întâmpla împotriva logicii noastre și că voia și lucrările lui Dumnezeu nu pot fi pricepute de ea. În Cântările bisericești auzim spunându-se: „Azi se spânzură pe cruce cel ce spânzură pământul peste ape". „Viața a fost pusă în mormânt" etc. Nu mai puțin lipsite de antinomii sunt dogmele. Acestea, prin ele însele au un caracter antinomic. Ele cuprind lucruri ce nu pot fi pricepute pe deplin de mintea omenească. Exemplu: în dogma hristologică

[208] Mărturii din Sfinții Părinți, referitoare la purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, vezi: A. Comoroșan, Dogmatica, p. 179 sq.

[209] Sf. Ioan Damaschin, Dogmatica, I, 8, trad. rom., p. 28. După unii autori s'ar putea spune, într'un anumit fel, că Cuvântul sau Fiul este un produs al intelectului divin. Și cum producerea ideii și a cuvântului prin spirit o numim concepere și naștere, zicem despre Fiul că e născut din Tatăl. Duhul Sfânt însă e un produs al voinței divine. „Și pentru că realitățile, care se reproduc prin voința unei persoane, nu se zice că se nasc, ci se zice că purced de la aceasta din urmă", pentru aceea se zice că Duhul Sfânt nu se naște, ci purcede din Tatăl. Vezi Eus. Popovici, *Încercare de a pătrunde cu cugetarea filozofică în câtva în misterul despre Sfânta Treime*, în rev. „Candela", 1942-1943, pp. 168-169.

[210] La prima vedere spusele acestea ni se par o absurditate. Dacă însă avem în vedere că ele nu au caracter absolut, că nu se referă la Dumnezeu în Sine, ci au un caracter relativ, referindu-se la Dumnezeu în raport cu lumea, atunci nu mai aflăm în ele nimic absurd. Atunci constatăm că spusele acestea se pot concilia. Dumnezeu e tot ceea ce este, întrucât lumea este în mod ideal în El, ca efectul în cauză; și Dumnezeu nu e nimic din ceea ce este, întrucât lumea e un produs temporal, e o realitate în afara lui Dumnezeu și are o natură deosebită de a Lui.

se spune că Iisus Hristos e Dumnezeu şi om, având în acelaşi timp toate însuşirile dumnezeieşti şi omeneşti; despre Maica Domnului se spune că e pururea Fecioară şi e Născătoare de Dumnezeu etc.

Şi dogma Sfintei Treimi are antinomii. Şi încă mai multe. În ea se spune că: a) Dumnezeu e o ființă în trei persoane; că aceeaşi ființă se află întreagă în fiecare Persoană. b) Că cele trei Persoane există deodată, sunt veşnice, şi totuşi se spune că Tatăl naşte pe Fiul şi purcede pe Duhul Sfânt ceea ce ar presupune o existență anterioară a Tatălui. c) Fiul, deşi e născut din veci, totuşi El se naşte şi acum, se naşte mereu. Naşterea Lui e continuă. De asemenea şi purcederea Duhului Sfânt.

Nici una din afirmațiile de mai sus nu pot fi pricepute de minte[211]. Noi nu putem concepe o ființă ca existând în trei persoane; nu putem înțelege cum sunt naşterea şi purcederea veşnică şi, cu toate că ele îşi au izvorul în Tatăl, Tatăl nu există înaintea Fiului sau a Duhului Sfânt. De asemenea, nici că Fiul e născut din veci, şi totuşi El se naşte continuu. După logica noastră, naşterea presupune un interval de timp între născător şi născut. De asemenea şi purcederea. Ceea ce înseamnă că, după logica noastră, Tatăl ar trebui să existe înaintea Fiului şi a Sfântului Duh. Cu toate acestea, dogma ne spune că toți trei sunt eterni. Sf. Ioan Damaschin caută să explice acest lucru prin comparație. El zice că: „După cum focul există deodată cu lumina din el şi nu este mai întâi focul şi pe urmă lumina, ci deodată; şi după cum lumina se naşte totdeauna din foc şi este totdeauna în el, fără să se despartă deloc de el, tot astfel şi Fiul se naşte din Tatăl, fără să se despartă deloc de El, ci este pururea cu El"[212]. Fiul are însă un ipostas deosebit de ipostasul Tatălui.

2.6.3. Încercări de a explica antinomiile Treimii

În fața antinomiilor sau paradoxelor, mintea omenească nu a rămas pasivă. E a căutat să le dea o explicare. Filozoful Hegel, de exemplu, spune că texa şi antiteza se rezolvă într'o armonie superioară, în sinteză. *Plotin* şi *Cusanus* spun că acest conflict se rezolvă în Dumnezeu, care e *coincidentia oppositorum*. Alții spun că paradoxele pot fi înlăturate printr'o logică trivalentă sau polivalentă. Logica clasică cunoştea două valori pentru propoziții: adevărul şi falsul. Orice propoziție e adevărată sau falsă. Tertium non datur. „Apariția paradoxelor, în care apar propoziții ce nu pot fi declarate nici adevărate, nici false, fiindcă ajungem la contradicții, a sugerat ideea că despărțirea dual㠹 adevăr-fals, este convențională şi că îi scapă unele propoziții". De aceea s'a ajuns din partea unora la concluzia că trebuie să spunem că o propoziție poate lua mai multe valori, de exemplu trei: adevărul, falsul şi terțul. Prin aceasta s'a constituit o logică trivalentă, cu alte legi decât ale logicii clasice. O astfel de logică e o teorie matematică perfectă. Mai apoi s'au imaginat logici poli-valente, cu ajutorul cărora se crede că se poate face urcarea spre adevăr.

Ideile acestea s'au exprimat fie în mod sistematic şi organizat prin erezii, fie ca manifestări izolate, dar logice ale minții omeneşti. Şi fiindcă aceste afirmații erau o deviere de la adevăr, Biserica s'a văzut nevoită să dea învățăturii sale o formulă prin

---

[211] „Nici prin un fel de asemănare nu se poate lămuri această taină şi răspicat a înfățişa în mintea noastră în ce chip Dumnezeu este unul în ființă şi întreit în fețe (ipostasuri)". *Mărturisirea Ortodoxă*, 1, 10.

[212] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 24.

care să curme orice posibilitate de deviere de la cele propovăduite de Domnul. Şi cum cele primite de la Mântuitorul au un conținut bogat, ca să nu altereze acest cuprins, ea a căutat o formulă prin care să-l exprime fără să-l altereze; o formulă „care să țină seama de laturile contradictorii ale tainei, să cuprindă toată bogăția ei"[213]. Aceasta înseamnă că prin dogmă se împacă teza cu antiteza.

Cusanus a căutat să împace antinomiile dogmei Sfintei Treimi folosindu-se de anumite semne din matematică. El spune că la lucrurile divine, la cauza ultimă a lumii, la Dumnezeu putem ajunge numai prin simboluri. Iar spre acest scop, cele mai potrivite semne sunt cele matematice. Însă nu folosite cu proporțiile ce le au în matematică, ci considerându-le la maximum. Considerându-le astfel, constatăm că ele nu se mai deosebesc unele de altele, nu se mai opun unele altora, ci se confundă într'un element unic, care le cuprinde pe toate. Să luăm de exemplu un triunghi ABC.

Pentru ca laturile lui să ajungă la dimensiunile maxime, trebuiesc să crească toate deodată. Lungindu-se latura BC şi devenind B'C', B'' C'' etc. se lungesc şi laturile AB şi AC, devenind AB', AC' etc. Odată cu acestea unghiul A tot creşte, iar B şi C se tot micşorează. Când latura BC ajunge la maximum, adică la infinit, tot infinite ajung şi laturile AB şi AC. Odată cu aceasta unghiul a devine de 180 de grade, ceea ce înseamnă că laturile care îl formau au devenit o linie dreaptă şi se confundă cu latura BC. De aici rezultă că triunghiul, mărit la inifinit, nu mai e o figură cu trei laturi şi trei unghiuri, ci se transformă într'o linie dreaptă. În acest caz, laturile şi unghiurile nu se mai deosebesc unele de altele, nu se opun unele altora, ci coincid, ca şi când ar fi acelaşi lucru. Avem deci coincidența contrariilor. Această coincidență se face în principiul suprem al universului.

Aplicând acest exemplu la Sfânta Treime, se poate spune că, după cum în cazul citat, linia dreaptă infinită, deşi unică, totuşi e compusă din trei laturi diferite, tot aşa şi în Divinitate, care e infinită, există o unică Ființă, dar trei Persoane. Deci că principiul suprem al lumii este un maximum absolut şi e în acelaşi timp unitar şi trinitar[214]. Şi Cusanus scrie: „În Teologie trebuie, pe cât posibil, să îmbrățişăm termenii contradictorii într'o concepție simplă, depăşindu-i. Nu trebuie, dar, în Teologie, să concepem distincția şi indistincția numai ca două lucruri contradictorii. Trebuie să le concepem, depăşindu-le, aşa cum sunt în principiul lor cel mai simplu, unde nu mai există deosebire între distincție şi indistincție. Atunci înțelegem limpede că Trinitatea şi Unitatea sunt unul şi acelaşi lucru. În adevăr, unde distincția este indistincție, Trinitatea este Unitate; şi invers, unde indistincția e distincție, Unitatea este Trinitate"[215].

După alții, antinomismul dogmelor e explicabil dacă avem în vedere că cuprinsul lor e revelat; că el vine din cer, şi că mintea omului fiind mărginită, nu-l poate cuprinde întreg şi deodată. Ea poate cuprinde deoadată numai părți sau aspecte izolate ale lui. În felul acesta noi avem impresia că acele aspecte se exclud unul pe altul. Ba şi logica noastră ne spune acelaşi lucru. Pentru a înlătura aceasta, Biserica are datoria de a aduna sub o privire toate aceste aspecte, cu tot belşugul lor, şi a le formula în dogme[216], de a ne

[213] Acesta este de altfel procedeul urmat de Biserică în cursul disputelor sale dogmatice cu toți ereticii de totdeauna.

[214] P.P. Negulescu, *Filozofia Renaşterii*, Bucureşti 1949, pp. 185-199.

[215] Cit. la P.P. Negulescu, *op. cit.*, p. 200.

[216] Cf. Florenski, la N. Bubnoff und Hans Ehrenberg, *Östliches Christentum*, II, München 1925, p. 89.

da o privire de ansamblu asupra lor, chiar dacă mintea naturală nu le-ar putea pricepe. Prin urmare dogmele, în general, şi dogma Sfintei Treimi în special, nu au la temelia lor nici o contradicţie, aceasta existând numai din punctul nostru de vedere, deci fiind numai un ce subiectiv, nu şi obiectiv.

Antinomiile dogmatice sunt inevitabile cât timp trăim în cortul actual. Ele se ţin de dogmă cum se ţine verdeaţa de frunză. Cu cât însă ne apropiem mai mult de Dumnezeu, şi trăim în comuniune de iubire cu El, cu atât se lămuresc mai mult şi antinomiile, iar când vom ajunge în Ierusalimul ceresc, ele vor dispărea, întrucât acolo vom vedea adevărul întreg, şi nu numai părţi ale lui, cum vedem în lumea pământească.

Neputând pricepe cu mintea dogma Sfintei Treimi, noi nu putem zice că ea e nerațională. Pentru a putea spune despre ceva că e nerațional, ar trebui să cuprindem pe deplin acel ceva: să cuprindem pe deplin subiectul şi predicatul propoziţiei respective şi să cunoaştem raporturile lor. Cum însă noi nu putem şti precis ce înseamnă natură şi Persoană divină, nu putem cunoaşte raportul dintre ele. De aceea nu putem cunoaşte că dogma aceasta e contrară minţii, că e nerațională sau antirațională, ci că e suprarațională, supralogică.

2.7. Dumnezeu Tatăl. Dumnezeu Fiul. Dumnezeu Duhul Sfânt

2.7.1. Introducere

Dumnezeu e unul în fiinţă şi întreit în persoane: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. De aceea noi spunem şi putem spune că Tatăl e Dumnezeu, Fiul e Dumnezeu şi Duhul Sfânt e Dumnezeu. Prin aceasta nu facem altceva decât să zicem de trei ori Dumnezeu şi nu zicem că sunt trei Dumnezei. Spunem că e unul singur, deoarece Fiinţa dumnezeiască nu e împărţită în trei, ci ea există întreagă pentru fiecare Persoană. Cele trei Persoane sunt consubstanţiale, egale şi eterne. Acest adevăr ni l-a descoperit Dumnezeu şi El nu poate fi asemănat cu nimic din ceea ce e creat. Simbolul atanasian numeşte pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, pe fiecare în parte, Dumnezeu şi Domn, din cauză că este fiecare pentru Sine o realitate şi se află în posesiunea deplină a tuturor perfecţiunilor dumnezeieşti. Tot în acest simbol se mai spune că Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt se deosebesc numai prin proprietăţile personale, nu şi prin însuşirile fiinţiale. Fiinţa Lor e una şi aceeaşi, întreagă, deplină şi neîmpărţită, în toate cele trei Persoane divine.

Adevărul de mai sus a fost propovăduit de Biserică în toate timpurile. El însă a fost mai accentuat cu prilejul ivirii diferitelor erezii, care contestau divinitatea uneia sau alteia dintre Persoanele divine. Aşa, de exemplu faţă de arianism, Sfinţii Părinţi s'au văzut obligaţi să argumenteze, cu amănunte şi dovezi revelaţionale, dumnezeirea Fiului; iar faţă de macedonianism, dumnezeirea Duhului Sfânt.

2.7.2. Dumnezeu Tatăl

Dumnezeirea Tatălui sau că Tatăl e Dumnezeu, e un adevăr recunoscut de toți teiștii şi pe care nu l-au contestat nici unul dintre eretici. Tatăl a fost socotit totdeauna şi de toți creştinii, ca Dumnezeu. El e numit Tată, atât în sens propriu, pentru că naşte în mod real pe Fiul, cât şi în sens impropriu, pentru că a produs din nimic şi poartă o grijă de toate creaturile, adică de întreaga lume. Creaturile sunt într'un anumit sens copiii lui Dumnezeu, dar nu copii în sensul propriu, pentru că nu au aceeaşi natură cu Tatăl, aceasta fiind rezervată numai Fiului (In 1, 14, 18; 3, 16, 18).

Tatăl este „atotțiitorul, făcătorul cerului şi al pământului văzutelor tuturor şi nevăzutelor". Mântuitorul ne învață să ne rugăm lui Dumnezeu adresându-I-ne cu cuvintele *„Tatăl nostru"* (Mt 6, 9). El Însuşi se roagă lui Dumnezeu numindu-L *„Părintele Meu"* (Mt 26, 39. Creştinilor li se cere să se poarte în aşa fel încât purtarea lor să contribuie la preamărirea *„Tatălui care este în ceruri"* (Mt 5, 16). Mântuirea noastră este opera marii iubiri a Părintelui ceresc față de noi. „Dumnezeu (Tatăl) aşa a iubit lumea încât a dat pe Fiul Său, Unul Născut, pentru ca oricine care crede într'Însul să nu piară, ci să aibă viață veşnică" (In 3, 16). Pe de altă parte Domnul numeşte pe Tatăl Său, singurul Dumnezeu adevărat: *„Viața veşnică aceasta este, ca să Te cunoască pe Tine singurul, adevăratul Dumnezeu..."* (In 18, 3). Sfinții Apostoli de asemenea numesc pe Tatăl, Dumnezeu. Aceasta se vede îndeosebi de la începutul epistolelor lor, unde scriu: *„Har vouă şi pace de Dumnezeu, Tatăl nostru..."* (Rm 1, 7; 1 Co 1, 3; Ga 1, 3 etc.). Aceeaşi idee o găsim exprimată şi de urmaşii Sfinților Apostoli şi de creştinii de pretutindeni, care în exprimarea acestei credințe se conduceau atât după Sfânta Scriptură cât şi după natură. Natura privită atât din părțile ei componente cât şi ca întreg, ne duce la concluzia că ea este opera unei inteligențe personale, atotputernice. Ori, dacă această inteligență persoanală şi atotputernică a creat lumea, ea este – deşi în sens impropriu – Părintele ei; este Dumnezeu. Aşadar, Părintele lumii este Dumnezeu adevărat.

După Sfânta Scriptură, Tatăl are în Sfânta Treime o întâietate față de celealte două Persoane. Situația se prezintă aşa pentru mintea noastră, căci în realitate cele trei Persoane sunt egale. Această întâietate se datoreşte faptului că El e principiul celor două Persoane. Ea este exprimată de altfel şi de Domnul, care zice: *„Mă sui la Tatăl Meu şi la Tatăl vostru"* (In 20, 17), precum şi de Sf. Apostol Pavel, când zice: *„Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei"* (Ef 1, 17).

2.7.3. Dumnezeu Fiul

Fiul lui Dumnezeu este a doua Persoană a Sfintei Treimi. Sfânta Scriptură nu-L numeşte în mod direct persoană, dar îl numeşte Fiu. Numele de Fiu însă, este un nume de persoană. El are aceeaşi natură ca şi Dumnezeu Părintele. De aceea el e Dumnzeu adevărat.

În decursul veacurilor, dumnezeirea Lui a fost contestată sau înțeleasă greşit de mai mulți eretici ca: monarhienii, arienii, socinienii, raționaliştii ş.a. cu toate că Sfânta Scriptură conține mărturii nenumărate din care se vede dumnezeirea Lui. Biblia înfățişează a doua Persoană a Sfintei Treimi, ca pe Fiul lui Dumnezeu în înțelesul propriu al cuvântului. Deci ca pe unul care a primit natura sau ființa sa de la Tatăl; ca pe Acela căruia Tatăl I-a împărtăşit ființa Sa proprie. Psalmistul ne înfățişează pe Mesia,

care zice: *„A zis Domnul către Mine: Tu eşti Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut"* (Ps 2, 7). Despre Acest Fiu scrie, mai apoi, tot Psalmistul, că e născut din veci din Tatăl. Acest adevăr îl exprimă Însuşi Tatăl, când zice către Mesia (Fiul): *„Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut"* (Ps 110, 2). Atât cuvântul astăzi (din Psalmul 2), cât şi expresia mai înainte de luceafăr (din Psalmul 110), exprimă ideea de veşnicie. Exprimă deci ideea că Fiul e o Persoană născută din veci de Tatăl. El e nedespărţit de Tatăl, după cum nedespărţită este raza soarelui de soare. Şi după cum raza există de când există soarele, tot aşa există şi Fiul de când există Tatăl, adică din veşnicie. Textele acestea, şi altele la fel, vorbesc direct despre divinitatea Fiului lui Dumnezeu. Altele însă vorbesc mai mult despre Iisus Hristos, dar ne lămuresc că acesta e a doua Persoană a Sfintei Treimi, sau Fiul cel întrupat al lui Dumnezeu. Drept aceea, în cele următoare vom cita astfel de texte din care se va vedea că Sfânta Scriptură atribuind lui Iisus Hristos însuşiri ce nu se pot atribui decât lui Dumnezeu, ele evidenţiază adevărul că Iisus Hristos e Dumnezeu adevărat.

Ca Fiu al lui Dumnezeu şi Dumnezeu adevărat, îl mărturiseşte pe Iisus Hristos Însuşi Tatăl, cu ocazia Botezului în Iordan (Mt 3, 17); se mărturiseşte apoi Domnul pe Sine Însuşi în faţa arhiereului Caiafa, care-L întreabă: *„Juru-Te pe Dumnzeul cel viu, să ne spui nouă de eşti Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu?"* (Mt 26, 63). La care Iisus răspunde: *„Tu ai zis-o"*, adică aşa este precum spui tu (vezi şi In 5, 17 sq.). Tot ca *„Fiul lui Dumnezeu celui viu"* (Mt 16, 16) îl numeşte şi Sf. Apostol Petru, iar Sf. Toma îi spune direct, Dumnezeu, când zice: *„Domnul meu şi Dumnezeu meu"* (In 20, 28).

Divinitatea Fiului sau a lui Iisus Hristos se vede însă şi din alte texte scripturistice, în care Lui I se atribuie natură şi însuşiri dumnezeieşti. Despre El se spune că este Dumnezeu întrupat (1 Tim 3, 16); că e consubstanţial cu Tatăl (*„Eu şi Tatăl una suntem"*) (In 10, 30); că în El locuieşte toată plinătatea Dumnezeirii (Col 2, 9); că este veşnic[217], atotputernic[218], omniprezent[219], că I se cuvine adorare dumnezească[220] etc.

E adevărat că în Sfânta Scriptură există câteva expresii din care pare a rezulta că Fiul nu este egal şi consubstanţial cu Tatăl, şi deci că nu e Dumnezeu adevărat. Însă dacă privim aceste expresii în context şi avem în vedere intenţia cu care ele au fost pronunţate, vom constata că nu există nici o contrazicere între ele şi textele mai sus citate. Iată câteva din aceste expresii: *„Tatăl este mai mare decât Mine"* (In 14, 28). *„Iar despre ziua aceea şi despre ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl"* (Mc 13, 32). Când citim astfel de expresii, nu trebuie să uităm că ele au fost pronunţate de Mântuitorul Hristos, care are două naturi: dumnezeiască şi omenească. De aceea El vorbeşte ca Dumnezeu şi ca om. Expresiile de mai sus le spune Domnul, ca om. Deci, în ce priveşte natura omenească din Iisus Hristos, aceasta e fără îndoială inferioară lui Dumnezeu Tatăl. Tatăl este autorul naturii omeneşti, de aceea El e mai mare decât acesta. În ce priveşte necunoaşterea zilei sfârşitului lumii, aceasta se poate referi, fără

[217] *„Şi acum la Tine Însuţi, mă preamăreşti, Tu, Părinte, cu slava pe care la Tine am avut-o, mai înainte ca să fie lumea"* (In 17, 5).

[218] *„Toate printr'Însul s'au făcut şi fără El nimic nu s'a făcut din tot ce s'a făcut"*(In 1, 3). *„Datu-Mi-s'a toată puterea în cer şi pe pământ"* (Mt 28, 18).

[219] *„Unde sunt doi sau trei adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor"* (Mt 18, 20).

[220] *„Toţi să cinstească pe Fiul precum cinstesc pe Tatăl. Cine nu cinsteşte pe Fiul, nu cinsteşte pe Tatăl, care L-a trimis"* (In 5, 23).

îndoială, la firea omenească din Iisus Hristos. Dar e foarte posibil că Domnul spune că nu ştie ziua sfârşitului spre a exprima ideea că El e sol divin şi în această calitate vorbeşte oamenilor numai ceea ce a hotărât sfatul Sfintei Treimi să vorbească. Ori, Sfânta Treime nu a socotit folositor să se comunice omenirii ziua sfârşitului. De aceea, în calitate de sol al Sfintei Treimi, El spune că nu ştie nimic despre ziua sfârşitului, în sensul că Dumnezeu n'a socotit necesar să spună aceasta. El ştie pentru oameni ceea ce I s'a spus să li se comunice, dar nu ştie, aşa zicând, nu are misiunea să comunice ceea ce oamenii nu au voie să cunoască.

Adevărul e că Fiul lui Dumnezeu e mărturisit şi de Sfânta Tradiţie. Ereticii care au negat sau neagă dumnezeirea Fiului, spun că învăţătura aceasta există în Biserica creştină numai de la sec. IV încoace. Înainte de acest veac, respectiv înainte de sinodul I ecumenic, ea nu era cunoscută. Ca atare, ea este o inovaţie ce trebuie înlăturată.

Afirmaţia de mai sus are la bază sau ignoranţa, sau reaua credinţă, deoarece Sfânta Tradiţie şi istoria ne dau numeroase mărturii, anterioare sinodului I ecumenic, din care se vede că Biserica, chiar de la începutul ei, a propovăduit credinţa în Dumnezeirea Fiului, aşa cum o propovăduieşte şi azi. Aceasta se vede din:

a) *Simboalele de credinţă* folosite înainte de sinodul I ecumenic, cum ar fi: Simbolul apostolic, Simbolul lui Grigore Taumaturgul, al Bisericii din Ierusalim etc.

b) *Mărturisirea de credinţă* a sinodului din Antiohia (269) – ţinut împotriva lui Paul de Samosata –, mărturisire în care se argumentează, cu dovezi scripturistice, divinitatea Fiului.

c) *Practica Bisericii* de a excomunica pe cei ce negau că Fiul e Dumnezeu adevărat, cum a făcut cu *Cerint, Ebion, Carpocrat, Paul de Samosata* ş.a.

d) Dar foarte multe mărturii despre divinitatea Fiului ne dau şi Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti din primele trei secole, cum sunt: *Clement Romanul* († 96), *Policarp* († 155), *Justin Martirul* († 165)[221], *Irineu* (202), *Origen* († 254) ş.a., precum şi

e) Martirii care au suferit moarte pentru credinţa lor în Hristos Dumnezeu. Sf. Muceniţă Donata (200) spune celor o chinuiau: „Noi creştinii cinstim pe Cezarul, dar ne temem şi ne închinăm lui Iisus Hristos, care este adevăratul Dumnezeu".

Fiind date mărturiile de mai sus, sinodul I ecumenic, atunci când a definit deofiinţimea (ὁμοούσιος) Fiului cu Tatăl, avea la bază o învăţătură clară, atât din Sfânta Scriptură cât şi din Sfânta Tradiţie.

f) Tot între dovezile despre dumnezeirea Fiului, anterioare secolului IV, se pot înşira şi mărturiile unor păgâni şi evrei, care fie că raportau, cu sinceritate, despre credinţa creştinilor în divinitatea lui Iisus Hristos, – cum a făcut Pliniu cel Tânăr, proconsulul Bitiniei, către împăratul Traian –, fie că îşi băteau joc de creştini, pentru credinţa lor în Iisus Hristos ca Dumnezeu, – cum făcea Cels –, fie că încercau să arate că e imposibil ca Dumnezeu să se fi făcut om, cum cred creştinii[222].

[221] Justin scrie că Dumnezeu are un Logos, care este însuşi Dumnezeu şi care s'a făcut om în timp. Acest Logos se numeşte adesea Fiul lui Dumnezeu, singurul adevărat Fiu al lui Dumnezeu. Ap 1, 23; 2, 6 P.G. 6, 364 şi 453.

[222] Cf. Justin Martirul, *Dialog cu Trifon*, 68, P.G. 6, 632.

2.7.4. Dumnezeu Duhul Sfânt

Personalitatea Duhului Sfânt e mai puţin evindenţiată în Vechiul Testament. Ea este aici numai indicată în câteva locuri (Fc 1, 2; 2 Rg 23, 2; Za 7, 12). În Noul Testament apare însă ca Persoană dumnezeiască în mod clar, în pericopa referitoare la păcatul contra Duhului Sfânt (Lc 12, 10)[223], în promisiunea pe care o face Domnul Sfinţilor Apostoli că le va trimite Duhul Sfânt (In 14, 16; 15, 26; 16, 13) etc.

Dumnezeirea Duhului Sfânt a fost negată, în vechime, de Macedonie, iar azi e negată de unitarieni şi raţionalişti. Biserica a combătut şi a condamnat aceste învăţături şi a propovăduit totdeauna că Duhul Sfânt e Dumnezeu adevărat, că e o Persoană distinctă, care are fiinţă şi însuşiri dumnezeieşti. El este „Domnul de viaţă făcătorul, care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi mărit, care a grăit prin prooroci".

Învăţătura aceasta are temeiuri revelaţionale, dintre care unele numesc pe Duhul Sfânt, *Dumnezeu*[224], altele îi atribuie *natură dumnezeiască*[225], altele *însuşiri dumnezeieşti* (In 14, 16; 14, 26; Ps 33, 6; In 3, 5 etc.), altele spun că Lui I se cuvine mărire ca lui Dumnezeu[226], iar altele îl înfăţişează *egal* cu Tatăl şi cu Fiul[227].

Duhul Sfânt e Mângâietorul oamenilor (In 15, 26), aşa cum numai Dumnezeu poate fi. El este *atotştiutor*. Domnul spune că Duhul Sfânt va învăţa pe Apostoli toate cele necesare şi le va aduce aminte de toate câte le-a grăit El (In 14, 26). Duhul Sfânt a grăit prin prooroci, El e atotputernic, întrucât a participat cu Dumnezeu Tatăl la crearea lumii. La creaţie El se purta pe deasupra apelor (Fc 1, 2). El e principiul care dă viaţă lumii, sau cum spune în Crez, El este *„Domnul de viaţă făcătorul"*. Fără El, lumea s'ar întoarce în neant[228]. Duhul Sfânt participă nu numai la crearea, ci şi la *recrearea* lumii. Prin Duhul Sfânt s'au întărit cerurile şi toată puterea lor (Ps 33, 6), şi numai prin Duhul Sfânt vine mântuirea oamenilor. *„De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu"* (In 3, 5). Fiind atotputernic, El revarsă asupra oamenilor diferite daruri, ca darul înţelepciunii, al înţelegerii, al credinţei etc. El este *sfânt, omniprezent, neschimbabil, fără început, veşnic* etc. Întrucât aceste însuşiri, care pot fi atribuite numai lui Dumnezeu se atribuiesc şi Duhului Sfânt, urmează că şi El e Dumnezeu adevărat, că este egal şi coordonat cu Tatăl şi cu Fiul.

Coordonarea Persoanelor Sfintei Treimi o arată de altfel Sfânta Scriptură şi prin aceea că la înşirarea lor se pune la început, când una, când alta. E adevărat că de cele mai multe ori, cele trei Persoane sunt înşirate în ordinea: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, dar există texte în Sfânta Scriptură unde sunt înşirate şi altfel. Şi anume: uneori se înşiră:

---

223 *„Oricine va spune vreun cuvânt împotriva Duhului Omului, i se va ierta; dar celui ce va huli împotriva Sfântului Duh, nu i se va ierta"* (Lc 12, 10). Aici Duhul e pus în paralelă cu Fiul, ceea ce înseamnă că şi El e persoană.

224 Sf. Apostol Petru zice: *„Ananio, pentru ce a umplut satana inima ta, să minţi tu Duhului Sfânt şi să dosești din preţul ţarinei?... N'ai mințit oamenilor, ci lui Dumnezeu"* (FA 5, 3-4).

225 *„Când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, carele de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi pentru Mine"* (In 15, 26).

226 *„Adevăr grăiesc vouă, că toate păcatele ierta-se-vor fiilor oamenilor şi hulele câte vor huli; dar cine va huli asupra Duhului Sfânt, nu are iertăciune în veac, ci de păcat veşnic va fi vinovat"* (Mc 3, 28-29; Mt 12, 31).

227 *„Mergând învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"* (Mt 28, 19).

228 *„Dacă Dumnezeu..., Duhul Său şi suflarea Sa le-ar lua înapoi, atunci toată făptura ar pieri laolaltă şi omul s'ar întoarce în pulbere"* (In 34, 14-15).

Tatăl, Duhul Sfânt şi Fiul[229]; alteori: Fiul, Tatăl şi Duhul Sfânt[230]; iar alteori: Duhul Sfânt, Fiul şi Tatăl[231].

Unele texte scripturistice, care par a contrazice dumnezeirea Duhului Sfânt nu au în ele nimic contrazicător, dacă se interpretează corect. De exemplu: dacă se zice că Duhul Sfânt *„nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce I s'a spus"* (In 16, 13), nu înseamnă că prin aceste cuvinte se neagă atotştiinţa. Prin ele se exprimă adevărul că după înălţarea Domnului la cer, Duhul Sfânt e Acela care va continua opera Mântuitorului, iar în această continuare El nu va spune nimic deosebit de ceea ce a spus Domnul. Apoi cuvintele: *„Nimeni nu cunoaşte pe Fiul, fără numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaşte nimeni, fără numai Fiul"* (Mt 11, 27) nu exprimă ideea că Duhul Sfânt e lipsit de atotştiinţă, că nu ar cunoaşte pe Tatăl, aşa după cum nici cuvintele: *„Cele ce sunt ale lui Dumnezeu nimeni nu le cunoaşte, fără numai Duhul lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 11) nu exprimă ideea că fiul nu ar cunoaşte pe Tatăl. Noi trebuie să ştim că Sfânta Scriptură nu e o carte sistematică, aşa ca să vorbească într'un loc, sau într'o parte a ei, despre o însuşire a lui Dumnezeu, în alt loc despre alta etc., şi în fiecare loc să spună tot ce e de spus despre însuşirea respectivă. Ea vorbeşte despre Dumnezeu şi despre însuşirile dumnezeieşti aşa cum cer împrejurările. Când acestea cer să vorbească despre atotştiinţa Fiului, vorbeşte despre aceasta, iar când cer să vorbească despre atotştiinţa Duhului Sfânt, vorbesc despre ea, fără a exclude prin aceasta atotştiinţa celorlalte Persoane dumnezeieşti.

Nu mai puţin valoroase sunt mărturiile Sfintei Tradiţii despre dumnezeirea Persoanei Duhului Sfânt. Nu ne vom referi la mărturiile de după sinodul II ecumenic, deoarece cei ce neagă dumnezeirea Duhului Sfânt recunosc că de atunci încoace avem astfel de mărturii, ci ne vom referi la mărturii anterioare acestui sinod, întrucât unii neagă că atunci ar fi existat în Biserică credinţa în dumnezeirea Duhului Sfânt, în consubstanţialitatea Lui cu Tatăl şi cu Fiul. Mărturii în acest sens sunt:

a) Toate *simboalele de credinţă*, alcătuite în vechime, care exprimă învăţătura în dumnezeirea Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh.

b) *Doxologia cea mică*, în care Duhul Sfânt e aşezat în rând cu Tatăl şi cu Fiul. De asemenea şi în rugăciunea de seară *Lumină lină*, suntem învăţaţi să „lăudăm pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Dumnezeu".

c) *Taina Botezului* s'a săvârşit totdeauna prin întreita cufundare în apă, în numele celor trei Persoane divine. Prin aceasta se exprimă credinţa că Duhul Sfânt este o Persoană egală şi are aceeaşi autoritate cu Tatăl şi cu Fiul.

d) *Literatura patristică. Sf. Justin Martirul*, căutând să apere pe creştini de acuza că sunt ateişti, scrie că această acuză e gratuită, deoarece ei adoră şi se închină lui Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt[232]. Aşadar pune pe Sfântul Duh pe aceeaşi treaptă cu Dumnezeu Tatăl. Într'un fel asemănător vorbesc şi *Sf. Irineu, Tertulian* şi alţii. Sf. Grigore Taumaturgul scrie în Mărturisirea lui de credinţă, că „niciodată

---

229 Fraţilor *„aleşi de cea mai înainte cunoştinţă a lui Dumnezeu Tatăl şi sfinţiţi de către Duhul ca să asculte de credinţă şi să fie părtaşi la stropirea cu sângele lui Iisus Hristos"* (1 Ptr 1, 2).

230 *„Darul Domnului nostru Iisus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) şi împărtăşirea Sf. Duh, să fie cu voi cu toţi"* (2 Co 13, 13).

231 *„Darurile sunt felurite, dar Duhul este acelaşi. Şi felurite slujiri sunt, dar e acelaşi Domn. Şi lucrările sunt iarăşi felurite, dar e acelaşi Dumnezeu, care lucrează toate în toţi"* (1 Co 12, 4-6).

232 *Apologia*, I, nr. 6 şi 13, P.G. 6, 336 şi 345.

Părintele n'a existat fără Fiul, nici Fiul fără Duhul Sfânt". Ceea ce însemnă că şi Duhul Sfânt e Dumnezeu. Divinitatea Sfântului Duh a fost apărată cu mult zel, între alţii, de *Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Grigore de Nyssa* şi mai ales de *Didim cel Orb.*

2.8. Perihoreza şi aproprierea

2.8.1. Perihoreza

Persoanele Sfintei Treimi sunt distincte, dar nu sunt separate în aşa fel ca să nu existe comuniune strânsă între Ele. Comuniunea Lor provine din faptul că, una din Ele împărtăşeşte celorlalte Fiinţe. Fiinţa divină se comunică de la o Persoană la celelalte, păstrând fiecare caracteristicile Sale. Propriu zis Tatăl este acela care-Şi împărtăşeşte Fiinţa Sa Fiului şi Sfântului Duh. Fiului I se comunică fiinţa prin naştere, iar Duhului Sfânt prin purcedere. Şi unuia şi altuia I se comunică întreaga substanţă divină. Tatăl nu comunică Fiului şi Sfântului Duh numai o parte din Fiinţa dumnezeiască, iar o altă parte să o păstreze pentru Sine. O astfel de comunicare nu ar fi posibilă, deoarece Fiinţa divină e simplă şi nu poate fi divizată ca să se comunice numai parţial Persoanelor din Sfânta Treime. Dar din faptul că este simplă nu se poate spune nici aceea că Tatăl o comunică întreagă Fiului şi Sfântului Duh, iar pentru Sine nu păstrează nimic. În cazul acesta el ar înceta de a mai fi Dumnezeu. Şi atunci nu rămâne altceva de spus decât că Tatăl comunică Fiului şi Sfântului Duh întreaga Fiinţă divină, pe care însă o păstrează şi El întreagă. Deci, în fiinţa Sa, el nu se schimbă cu nimic prin această comunicare. Aceasta înseamnă că fiecare din Persoanele Sfintei Treimi are aceeaşi unică Fiinţă. Fiecare cuprinde întreaga Fiinţă divină, şi, pentru a fi desăvârşită nu are nevoie să fie completată prin alta. Dar din faptul că fiecare e desăvârşită, nu urmează că una ar fi alături sau în afară de alta. Dimpotrivă, Persoanele Sfintei Treimi *se întrepătrund, se înconjoară reciproc, locuiesc una în alta, că fiecare este întreagă în celelalte două Persoane.* „Fiul este în Tatăl şi în Duhul, Duhul în Tatăl şi în Fiul, iar Tatăl în Fiul şi Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece"[233], dar aceasta, fără să dispară personalitatea lor.

Acest mod de existenţă al Persoanelor divine se numeşte *perihoreză* περιχώρησις, περιχωρε (circumincessio, circuminsessio). Deci la baza periohorezei stă *deofiinţimea* Persoanelor. Ideea de perihoreză a existat totdeauna în Biserică, dar cuvântul nu-l avem, decât de la *Sf. Ioan Damaschin* încoace. Antecesorii lui, ca de exemplu *Sf. Atanasie cel Mare* şi capadocienii foloseau, pentru exprimarea acestei idei cuvintele: ἐνύπαρξις, ἐνυπάρχειν, ἐνοίκησις φυσική sau ἕνωσις, συνάφεια.

Prin cuvântul *perihoreză* se exprimă atât unitatea cât şi trinitatea Dumnezeirii. *Unitatea* prin aceea că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh au aceeaşi Fiinţă, că Fiinţa lor e identică, iar *Trinitatea* prin aceea că unica Fiinţă divină subzistă în trei Persoane. Ea nu e nici împărţită, nici nu se repetă, ci e o unitate deplină. De aceea există un singur Dumnezeu. Având identitate de Fiinţă, Persoanele Sfintei Treimi nici nu pot fi concepute altfel decât ca locuind una în alta, ca întrepătrunzându-se. Dacă ele ar fi una alături sau în afară de alta, aşa de exemplu cum sunt oamenii, atunci ar trebui să spunem că există trei

[233] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 14, trad. rom., 52.

Dumnezei. Însă în acest caz Ei s'ar limita unul pe altul şi nici unul n'ar fi perfect. Adică nici unul n'ar fi Dumnezeu adevărat. Ideea de perihoreză ne fereşte de rătăciri. Prin ea se evită gnosticismul, tetrateismul, sabelianismul, triteismul etc.

După *gnostici*, din Divinitatea superioară emanau divinități inferioare, eoni, care însă cu cât erau mai departe de origine, cu atât aveau mai puțină realitate divină. Deci le lipsea deoființimea.

Alți eretici, *tetrateiștii*, considerau Ființa divină ca ceva aparte de cele trei Persoane. Deci un principiu impersonal, care împreună cu Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh alcătuiau pătrimea divină. Aceasta înseamnă că se devia de la Treime.

Sabelienii învățau că Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh nu sunt decât trei moduri de manifestare ale lui Dumnezeu în lume. Deci negau existența a trei Persoane reale, care să fie una în alta.

Triteiștii admiteau existența a trei Persoane în Dumnezeu, dar considerau ruptă orice punte de legătură ființială între Ele. Aceste trei Persoane erau socotite separate între ele, ca trei ființe umane. De aceea Ele nu pot locui una în alta.

Perihoreza e mărturisită de Sfânta Scriptură prin cuvinte clare[234]. Domnul zice către Filip: *„Nu crezi tu Că Eu în Tatăl sunt şi Tatăl Meu este întru Mine? Vorbele pe care vi le grăiesc nu le spun de la Mine, ci Tatăl care sălăşluieşte întru Mine face lucrările Lui"* (In 14, 10). Acelaşi lucru îl spune Mântuitorul şi cu alt prilej: „Tatăl este întru Mine şi Eu întru El" (In 10, 38). Din aceste texte se vede locuirea Tatălui în Fiul, şi invers. Se arată unitatea indisolubilă a vieții divine, care nu înseamnă şi identitatea personală a Tatălui şi a Fiului. Existența Persoanei a treia în primele două ne-o mărturiseşte Sf. Apostol Pavel, când scrie: *„Duhul toate le cercetează, chiar şi adâncurile lui Dumnezeu"* (1 Co 2, 10-11).

Sfinții Părinți, la rândul lor, de asemenea accentuează că Persoanele Sfintei Treimi se întrepătrund şi sunt una în alta. Dar ca să se poată întrepătrunde, Ele trebuie să aibă aceeaşi ființă. Ei caută să arate că întrepătrunderea Lor e posibilă, după cum e posibilă întrepătrunderea mai multor ştiințe în acelaşi spirit. *Sf. Atanasie cel Mare* scrie: „Deoarece Ființa şi divinitatea Tatălui este Ființa Fiului, pentru aceea este Fiul în Tatăl şi Tatăl în Fiul. De aceea a şi adăugat El cu drept cuvânt, după ce mai înainte a zis: Eu şi Tatăl una suntem, cuvintele: Eu sunt în Tatăl şi Tatăl este întru Mine, spre a arăta identitatea Dumnezeirii şi unicitatea Ființei"[235].

Taina întrepătrunderii caută să o lămurească, întrucâtva, Dionisie Areopagitul prin următoarea asemănare: „Rămânerea şi locuirea... ipostaselor divine în Sine, într'o unitate nediferențiată şi trascendentă, totuşi fără vreo amestecare în vreo parte, este aşa precum sunt luminile lămpilor ce se găsesc într'o casă şi se pătrund una pe alta, dar fiecare se deosebeşte în chip distinct şi absolut de cealaltă, deşi prin deosebirea lor sunt unite într'una singură, iar în unitatea lor îşi păstrează deosebirile. În casa în care sunt multe lămpi, noi vedem cum lămpile tuturora se unesc într'o singură lumină nediferențiată, dând o singură strălucire, indivizibilă, şi nimeni, socotesc, n'ar putea distinge lumina unei lămpi de aceea a altora, din aerul ce înconjoară toate luminile şi nici n'ar putea vedea o lumină fără cealaltă, pentru că toate se pătrund reciproc fără să se contopească. Iar dacă cineva scoate din casă una din lămpile aprinse, toată lumina ei proprie o va însoți, fără să ia cu sine ceva din celelalte lumini sau să lase din a sa,

234 V. Loichiță, *Perihoreza în Domatică*, 1939, p. 6.

235 *Contra arienilor*, cuv. 3, 3, P.G. 26, 328.

celorlalte. Căci precum am spus, unirea întreagă şi completă a luminilor între ele nu s'a confundat sau amestecat deloc, deşi lumina este (încorporată) în aerul material şi se revarsă din substanţa materială a focului. Dar noi susţinem că unitatea cea supraesenţială a lui Dumnezeu depăşeşte nu numai minunile corpurilor materiale, ci chiar pe acelea ale sufletelor şi ale inteligenţelor, pe care le posedă, în chip neamestecat şi supralumesc luminile cele divine şi supracereşti, printr'o participare ce corespunde puterilor fiecăreia de a participa la unitatea cea a toate transcendentă"[236].

Sf. Ioan Damaschin caută să exprime prin perihoreză raporturile Persoanelor divine în aceaşi fiinţă. El zice: „Spunem că cele trei ipostasuri sunţ unele în altele nu ca să introducem mulţime şi gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostasuri cunoaştem că Dumnezeirea este necompusă şi neamestecată; iar prin faptul că ipostasurile sunt de aceeaşi fiinţă, sunt unele în altele şi sunt identice în ceea ce priveşte voinţa, activitatea, puterea, stăpânirea şi mişcarea, cunoaştem, ca să spun aşa, că Dumnezeirea este neîmpărţită şi că este un singur Dumnezeu"[237]. „Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt unul, afară de nenaştere, naştere şi purcedere... Cu privire la dumnezeirea cea infinită, *nu* putem vorbi ca despre noi *de o depărtare spaţială*, deoarece ipostasurile sunt unele în altele, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că sunt unite"[238]. „Ipostasurile locuiesc şi stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate şi nedespărţite unele de altele şi au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractează sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl şi în Duhul, Duhul în Tatăl şi în Fiul, iar Tatăl în Fiul şi în Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. Există la ele o unitate şi identitate de mişcare, căci cele trei ipostasuri au un singur impuls şi o singură mişcare, lucru cu neputinţă de văzut la firea creată"[239].

Având aceeaşi fiinţă şi locuind una în alta, Persoanele divine sunt absolut egale în perfecţiuni. Nu are una o strălucire mai mare decât alta. Şi nici strălucirea tuturor nu e mai mare decât strălucirea uneia[240]. Spunând că Tatăl e principiul în Sfânta Treime, nu înţelegem că El e superior celorlalte două Persoane, deoarece El are aceeaşi putere, aceeaşi demnitate şi aceeaşi Fiinţă ca şi Ele şi se deosebeşte de celelalte numai prin însuşiri personale, care însă nu sunt de natură să-i dea o prioritate reală.

2.8.2. Aproprierea[241]

Tot ce se referă la Fiinţa divină sau la acţiunile externe ale lui Dumnezeu, este comun celor trei Persoane. În Dumnezeu există o singură Fiinţă, există numai o singură voinţă şi o singură activitate externă[242]. Când unele numiri, atribuite sau activităţi ce

236 *Despre numele divine*, 2, 4, trad. de C. Iordăchescu şi T. Simenschy, 1936, p. 16.

237 *Dogmatica*, I, 8, trad. rom., p. 30.

238 *Dogmatica*, I, 8, trad. rom., p. 31-32.

239 *Dogmatica*, I, 14, p. 52.

240 Grigore de Nazianz, *Cuv. 40-41*, la V. Loichiţă, Perihoreza, p. 10.

241 Cf. A. Chollet, Appropriation, art. în *D.T.C.*, I, 2 col., 1708-1717. B. Bartman, *Dogmatica*, I, pp. 244-245.

242 Dacă la Botezul Domnului vedem că fiecare persoană se manifestă în mod deosebit (Tatăl prin vocea ce se aude din cer, Fiul prin întrupare, iar Duhul Sfânt prin apariţia în chip de porumbel), aceasta se face nu pentru a arăta că Persoanele Sfintei Treimi lucrează separat, ci numai pentru a indica misterul Sfintei Treimi, (Fericitul Augustin, *De Trinitate*, I, 5, 8; 9, 19, P.L. 42, 824).

se referă la toate trei Persoanele sunt împrumutate și atribuite unei Persoane, vorbim de apropriere. Deci aproprierea ar fi atribuirea unei însușiri sau unei lucrări comune, uneia din Persoanele Sfintei Treimi. Aproprierea înseamnă a face ceva propriu (trahere *ad proprium*), din ceea ce e comun.

Scopul aproprierilor e de a caracteriza cât mai clar pentru noi Persoanele Sfintei Treimi. De a ne ajuta să le înțelegem într'o măsură cât mai mare.

Ceea ce I se atribuie, ce I se apropriază unei Persoane, nu I se atribuie cu excluderea celorlalte Persoane. Exemplu: dacă zicem că Tatăl este puterea, Fiul înțelepciunea și Duhul Sfânt bunătatea, nu trebuie înțeles că Fiul și Duhul Sfânt sunt excluși de la putere, sau Tatăl și Fiul de la bunătate, deci că Fiul și Duhul Sfânt nu ar avea putere și că aceasta ar aparține exclusiv Tatălui etc. Aceste însușiri, care sunt ființiale, deși se atribuie unei Persoane, ele nu încetează de a fi comune.

Toate însușirile ființiale pot fi apropriate unei Persoane; dar și o însușire sau lucrare poate fi atribuită mai multor Persoane, întrucât ea nu e ceva ce ține exclusiv numai de una. Ea poate fi atribuită, sub alt aspect, și alteia. Exemplu: Revelația e atribuită într'un chip Fiului și în altul, Duhului Sfânt.

Tradiția patristică a apropriat Persoanelor divine numiri de-ale lui Dumnezeu, însușiri ființiale și lucrări externe.

În ce privește numirile, *Tatălui* I se atribuie de regulă numele de Dumnezeu. *Fiului* numele de *Domn*, iar *Duhului Sfânt* numele de *Spirit*. Numirile acestea sunt întemeiate numai pe Sfânta Scriptură, unde citim: „*Binecuvântat este Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos*" (2 Co 1, 3, 17).

Însușirile ființiei se atribuie diferit celor trei Persoane. *Tatăl* este: eternitatea, principiul fără origine puterea. *Fiul* este: Cuvântul, chipul Tatălui, strălucirea, adevărul, înțelepciunea. *Duhul Sfânt* este: Harul, darul, bunătatea.

Lucrările externe, și ele, deși aparțin celor trei Persoane, totuși I se atribuie Tatălui *hotărârea* de a le face, Fiului *executarea* lor, iar Duhului Sfânt, *desăvârșirea*. Sau, bazându-ne pe Rm 11, 36, putem zice că Tatăl face totul *prin* Fiul, *în* Duhul Sfânt. În ce privește activitatea divină în lume, Tatălui I se atribuie *crearea*, Fiului *răscumpărarea*, iar Duhului Sfânt *sfințirea*. Aceste lucrări (crearea, mântuirea și sfințirea) ar putea fi numite și predicate sau însușiri personale *externe*, întrucât se referă la acțiunea externă a Persoanelor divine, spre deosebire de însușirile *interne*, sau proprietățile propriu zise, prin care se disting cele trei Persoane între ele (nenăscut, născut și purces).

Desigur că spunem aceasta numai în general și pentru a caracteriza mai bine, pentru noi, cele trei Persoane divine, fără a uita însă deosebirea ce există între proprietăți și aproprieri.

2.9. Adaosul Filioque

2.9.1. Introducere

După ce Domnul a fost răstignit, *„ostaşii au luat veşmintele Lui şi le-au făcut patru părţi, fiecărui ostaş câte o parte, dar era şi cămaşa. Ci cămaşa era fără cusătură, de sus ţesută în întregime. Atunci ei au grăit între ei: să n'o sfâşiem, ci să aruncăm sorţi pe ea, a cui să fie"* (In 19, 23-24).

Ceea ce n'au îndrăznit să facă păgânii, care au răstignit pe Domnul, au făcut creştinii. Soldaţii păgâni, care L-au răstignit nu au voit să sfâşie cămaşa, dar au făcut acest lucru creştinii. Cămaşa lui Hristos care era fără cusătură, care constituia un întreg şi care era simbolul Bisericii, a fost sfâşiată de „înţelepciunea" lumească a creştinilor. Creştinii sunt aceia care au produs dezbinare în Biserică. Această dezbinare nu poate să cauzeze decât durere în Trupul tainic al Domnului. Cauza acestei dezbinări sunt aceia care au crezut sau cred că interpretând Sfânta Scriptură într'un anumit fel, pot pătrunde cu mintea mărginită, adâncul Dumnezeirii. Sunt aceia care, plecând de la anumite interpretări ad-hoc ale unor puncte de credinţă, au pus aceste interpretări la temelia unor învăţături noi în Biserică. Aşa a fost cazul cu Filioque. Dacă unii creştini, fie în exprimarea teoretică a unor păreri personale, fie în tendinţa lor de a converti pe arieni, foloseau între alte argumente şi pe Filioque, urmaşii lor au clădit apoi pe acest argument o doctrină aparte, îndepărtându-se prin aceasta de izvorul limpede ale celor învăţate de Domnul. Filioque a constituit astfel unul din punctele care au dus la separarea unei părţi a creştinilor de adevărata Biserică a lui Hristos.

2.9.2. Respingerea lui Filioque cu argumente din Sfânta Scriptură

Expresia *Filioque* (sau et *Filio*) înseamnă: *şi din Fiul*. Prin ea se exprimă învăţătura greşită a romano-catolicilor că *Duhul Sfânt purcede din Tatăl şi din Fiul*. Expresia aceasta a fost intercalată, cu timpul, de Biserica romano-catolică, şi în simbolul credinţei şi odată cu ea s'a încetăţenit în Apus credinţa nouă şi s'a constituit dogma că Duhul Sfânt purcede nu numai de la Tatăl, ci şi de la Fiul.

Cercetând Sfânta Scriptură, nu vom găsi nicăieri în ea această expresie. Vorbindu-se în Noul Testament despre originea Duhului Sfânt, ni se spune numai atât că El purcede din Tatăl. Această expresie a fost luată de aici şi de Biserica creştină, a fost fixată de simbolul credinţei şi astfel a fost transmisă din veac în veac. Şi fiindcă prin ea se exprimă una din tainele de nepătruns ale Dumnezeirii, Biserica Ortodoxă s'a ferit să-i adauge ceva, prin care s'ar putea altera cele revelate de Dumnezeu.

Nu tot aşa stau lucrurile la creştinii din Apus (romano-catolici şi protestanţi). Romano-catolicii deşi recunosc că în Biblie se spune că Duhul Sfânt purcede din sau de la Tatăl, afirmă totuşi că această expresie nu exclude purcederea Lui şi *din* sau *de la* Fiul. Dimpotrivă, ideea de Filioque se zice că e cuprinsă virtual (nu însă şi formal)[243] în Sfânta Scriptură. Aceasta se caută să se argumenteze cu următoarele locuri scripturistice:

[243] B. Bartman, *Dogmatica*, I, 231.

a) Ioan 15, 26: *„Când va veni Mângâietorul, pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, **Care de la Tatăl purcede**, acela va mărturisi pentru Mine"*. Textul acesta este textul clasic ce stă la temelia dogmei ortodoxe despre purcederea Sfântului Duh de la Tatăl. El este însă pus de romano-catolici la temelia dogmei Filioque. Aşadar, pe aceeaşi temelie sunt clădite două învăţături opuse. Se poate aşa ceva? Desigur că nu! Romano-catolicii spun însă că, fără îndoială, prin el se exprimă purcederea Sfântului Duh de la Tatăl, dar se exprimă implicit purcederea Lui şi de la Fiul, fără ca prin aceasta să se exprime ideea purcederii din două principii, ci numai dintr'un singur principiu. De aceea, doctrina ortodoxă despre purcederea Sfântului Duh de la Tatăl nu este contrazisă, ci numai completată, prin Filioque. Cuvintele *„Care de la Tatăl purcede"*, nu exclud, ci dimpotrivă, presupun purederea Sfântului Duh şi de la Fiul, pentru că Tatăl şi Fiul sunt deofiinţă şi toate însuşirile pe care le are Tatăl, le are şi Fiul. Deci dacă Tatăl are însuşirea de a purcede pe Duhul Sfânt, această însuşire o are şi Fiul.

Concluzia aceasta este însă greşită. Tatăl şi Fiul desigur că sunt una după fiinţă, dar sunt doi ca persoane. Fiind una după fiinţă, Ei au atribute sau însuşiri comune, ca de exemplu eternitatea, sfinţenia, dreptatea etc., dar fiind doi ca persoane, ei au şi proprietăţi sau însuşiri personale, prin care se deosebesc unul de altul. Însuşirile personale nu le sunt comune, căci dacă şi acestea le-ar fi comune, atunci persoanele Lor s'ar confunda, ceea ce este sabelianism.

Întrebarea se pune: purcederea Sfântului Duh este o însuşire fiinţială sau personală? Dacă este un atribut sau o însuşire fiinţială, atunci fără îndoială că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, întrucât Aceştia sunt deofiinţă. Dar, mai mult, în cazul acesta, Duhul Sfânt purcede şi de la Sine, întrucât şi El este deofiinţă cu Tatăl şi cu Fiul. Cu logica aceasta se mai pot deduce şi alte concluzii. De exemplu: Tatăl naşte din veci pe Fiul. Tatăl însă şi cu Duhul Sfânt sunt deofiinţă. Deci Fiul este născut din veci din Tatăl şi din Duhul Sfânt. Cum însă şi Fiul este deofiinţă cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt, Fiul este născut din veci şi din Sine. Sau: Tatăl este nenăscut. Fiul şi Duhul Sfânt sunt deofiinţă cu Tatăl. Şi cum toate câte are Tatăl le are şi Fiul şi Sfântul Duh, urmează că şi Fiul şi Sfântul Duh sunt nenăscuţi.

Evident că toate acestea sunt concluzii false şi ele nu sunt admise nici de romano-catolici, deşi sunt trase, în mod logic, din premizele date de ei. Pentru a scăpa de astfel de concluzii şi pentru a putea susţine că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, dar că Fiul nu poate fi născut din Tatăl şi din Duhul Sfânt, ei spun că ordinea Persoanelor divine este: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Sfântul Duh fiind al treilea în ordinea Persoanelor divine şi al doilea în ordinea purcederii, El nu poate naşte pe Fiul, care este înaintea Sa, şi al doilea în ordinea Persoanelor divine şi primul în ordinea purcederii (respectiv a naşterii). Explicarea aceasta nu lămureşte însă problema. Ea trece doar cu vederea unitatea fiinţială şi se referă la deosebirea Persoanelor dumnezeieşti. Prin această explicare se cade într'un fel de subordonaţianism întrucât se presupune o ierarhie şi nu o egalitate între Persoanele Sfintei Treimi, şi se consideră Fiul născut din Tatăl înaintea purcederii Sfântului Duh.

Dacă purcederea nu este şi nu poate fi o însuşire fiinţială a Divinităţii, urmează că este o însuşire personală, o proprietate a Tatălui. Ca atare ea aparţine numai Tatălui, care, ca persoană e deosebit de Fiul şi de Duhul Sfânt. Deci Duhul Sfânt purcede numai de la Tatăl.

Acest lucru a şi voit să-l spună Mântuitorul prin cuvintele din textul citat mai sus. Prin aceste cuvinte Domnul face deosebire între trimiterea Duhului Sfânt în lume, care se face prin Fiul şi între purcedere, care e numai de la Tatăl. Prima e temporală, a doua e veşnică. Ca să mângâie pe Sfinţii Apostoli pentru apropiata despărţire de ei, Domnul le promite că le va trimite în locul Său pe Duhul Sfânt. Această trimitere, care se va întâmpla în viitor, aparţine Tatălui şi Fiului: *„Pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl"* (In 15, 26). Şi: *„Pe care-L va trimite Tatăl întru numele Meu"* (In 14, 26). Când însă este vorba de a se preciza cine este Sf. Duh, de unde îşi are originea, de unde există El, Domnul spune că El există de la sau din Tatăl, că purcederea Lui aparţine numai Tatălui. Ea nu este comună şi Lui. El zice că Sfântul Duh „purcede de la Tatăl" şi nu zice: „Carele de la Noi purcede", cum ar fi trebuit să zică dacă Duhul Sfânt ar purcede din veci de la Tatăl şi de la Fiul.

Romano-apusenii nu sunt însă mulţumiţi cu această explicaţie şi caută să arate că însăşi expresia Domnului: *„pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl"* (In 15, 26) exprimă ideea că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul. Iată cum exprimă acest lucru dogmatistul V. Suciu: „Când e vorba de trimitere, e necesar ca trimisul să aibă o relaţiune oarecare către trimiţător, şi să înceapă să existe în locul în care este trimis într'un mod nou. Prin urmare, trimiţându-ne Spiritul Sfânt de către Fiul, El trebuie să aibă, înainte de toate, o relaţie oarecare cu Fiul. Relaţia însă, pe care o are trimisul către trimiţător, poate fi de trei feluri, şi anume: a) Relaţia de supus ori de mai mic, şi în cazul acesta cel ce se trimite se trimite în virtutea supunerii acesteia. În înţelesul acesta trimite, de exemplu, stăpânul pe servitorul său. b) Relaţia de a fi înduplecat, când un egal ori un superior se înduplecă prin rugăminţile şi insistenţa egalilor sau ale inferiorilor săi. În înţelesul acesta se zice, de exemplu, că cutare trimite pe cutare prieten la lucrul cutare. c) În fine: relaţia de a-şi avea originea de la trimiţător, precum se zice de exemplu că florile îşi trimit mirosul lor, întrucât mirosul emană de la ele, ori că soarele îşi trimite razele sale. Şi fiindcă e imposibil ca relaţia Spiritului Sfânt către Fiul – din partea Căruia e trimis – să fie relaţia supusului ori a înduplecatului, căci Persoanele divine sunt egale, şi Tatăl şi Fiul s'ar micşora rugând Ei pe Spritul Sfânt; e lămurit că Spiritul Sfânt e trimis de Tatăl şi de Fiul, fiindcă îşi are originea de la Dânşii"[244]. Aşadar, după Teologia romano-catolică, dacă Duhul Sfânt se trimite de Fiul, atunci El şi purcede din veci din Fiul, altfel n'ar putea Fiul să trimită pe Duhul Sfânt. Cu alte cuvinte, trimiterea unei Persoane a Sfintei Treimi de către alta, presupune cu necesitate purcederea celei trimise de la cea care trimite.

Şi judecata aceasta este greşită. Pentru a arăta greşeala ei, e suficient să spunem că dacă am admite-o, ar trebui să admitem că şi Fiul e născut din veci din Duhul Sfânt, deoarece Sfânta Scriptură ne spune că şi El (Fiul) se trimite în lume de Duhul Sfânt. Mântuitorul zice: *„Duhul Domnului este asupra Mea, pentru care M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să tămăduiesc pe cei zdrobiţi cu inima"* (Lc 4, 18).

Concluzia aceasta e combătută de apuseni, care spun că aici e vorba despre trimiterea în lume a Fiului după omenirea Sa şi nu după dumnezeire. Deci în ea nu poate fi vorba de o naştere din veci a Fiului din Duhul Sfânt. Însă la asta răspundem că şi Tatăl trimite pe Fiul în lume, ca Mântuitor, numai după omenirea Sa, căci după dumnezeire Fiul e veşnic, El e pretutindeni şi ca atare a fost totdeauna în lume şi nu se poate trimite în lume (ca Dumnezeu), într'un anumit timp. De asemenea şi Sfântul

244 V. Suciu, *Teologia Dogmatică Specială*, vol.I, ed. II, Blaj 1927, pp. 152-153.

Duh s'a trimis în lume de Tatăl şi de Fiul, nu după dumnezeirea Sa, după care El este pretutindeni, cu Tatăl şi cu Fiul ci după forma Sa văzută, de la Cincizecime, când s'a revărsat în chip de limbi de foc asupra Sfinţilor Apostoli. Prin trimiterea Sfântului Duh în lume de Tatăl şi Fiul, se mai înţelege şi activitatea Lui binecuvântată, adică revărsarea Harului în sufletele credincioşilor.

Sfinţii Părinţi explică trimiterea Sfântului Duh în lume, prin Fiul, şi trimiterea Fiului prin Sfântul Duh, din unitatea Fiinţei dumnezeieşti. Fiinţa lor e aceeaşi. De aceea, unde lucrează o Persoană dumnezeiască, acolo sunt active şi celelalte Persoane dumnezeieşti. Lucrarea în extern e comună tuturor Persoanelor Sfintei Treimi. Ei spun că Fiul e trimis în lume de Tatăl şi de Duhul Sfânt, spre a arăta prin aceasta că Tatăl şi Duhul Sfânt nu sunt străini de activitatea mântuitoare a Fiului, ci participă la această activitate. Şi spun că Duhul Sfânt e trimis în lume de Tatăl şi de Fiul, spre a arăta că Tatăl şi Fiul participă la activitatea sfinţitoare a Duhului Sfânt. Sf. Ambrozie scrie: „Părintele cu Duhul trimit pe Fiul, de asemenea Tatăl şi Fiul trimit pe Duhul... Prin urmare, dacă Fiul şi Duhul se trimit unul pe altul, precum îi trimite Părintele, aceasta se întâmplă nu din cauza unei dependenţe oarecare, ci fiindcă au putere comună"[245].

b) Ioan 16, 12-15 este un alt text pe care îşi bazează romano-catolicii dogma despre Filioque. În acest text Mântuitorul spune următoarele: „Încă multe am a vă zice vouă, dar acum nu puteţi să le purtaţi. Ci când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va învăţa pe voi tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce I s'a spus şi cele viitoare vesti-va vouă. El pe mine mă va preamări, căci din ce este al Meu va lua ca să vă vestească vouă. Toate câte are Tatăl sunt ale Mele, pentru aceea zis-au că ia din ce e al Meu, ca să vă vestească vouă". Expresia „din ce este al Meu va lua", e interpretată de apuseni în sensul că Duhul Sfânt îşi ia ştiinţa de la Fiul. „Şi fiindcă în Dumnezeu nu este compoziţie din subiect şi accidenţe, ci toate sunt una; prin urmare, având Spiritul Sfânt ştiinţa Sa de la Fiul, de la El îşi are şi existenţa şi esenţa. Şi fiindcă a-şi avea existenţa şi esenţa de la altul, înseamnă a purcede de la Acela; drept aceea Spiritul Sfânt purcede de la Fiul. Nu purcede însă de la Fiul ca de la un principiu, care să fie de la Sine, ci ca de la un principiu principiat şi prin urmare, purcezând Spiritul Sfânt de la Fiul, principiul principiat, El purcede şi de la principiul neprincipiat, adică de la Tatăl. Aceasta ne-o spune Mântuitorul când motivează pentru ce Spiritul Sfânt purcede de la Dânsul: „De aceea am zis vouă că dintr'al Meu va lua şi va spune vouă, pentru că toate câte are Tatăl sunt ale Mele". Ca şi când ar zice: Spiritul Sfânt îşi va lua ştiinţa de la Mine, dar ştiinţa aceasta Eu nu o am independent de Tatăl, ci este una cu ştiinţa Tatălui. Ba şi Eu Însumi o am de la Tatăl, aşa că luându-şi Spiritul Sfânt ştiinţa de la Mine, o ia şi de la Tatăl, şi astfel, purcezând El de la Mine, purcede şi de la Tatăl. Ba în rândul întâi purcede de la Tatăl şi numai prin Tatăl purcede El şi de la Mine. Nu ca şi când am fi două principii ale Spiritului Sfânt, ci fiind un singur principiu, pentru că avem o singură ştiinţă"[246].

Concluzia pe care o trag apusenii din versetele de mai sus, nu este corectă. Prin cuvintele citate, Domnul nu vrea să vorbească despre despre originea Sfântului Duh. Sfântul Duh nu avea nevoie să-şi ia originea, dacă purcederea Lui din Tatăl e desăvârşită, de ce El o mai avea deja – sau mai precis, o are – din Tatăl. Ori, dacă originea, dacă purcederea Lui din Tatăl e desăvârşită, de ce mai trebuia să purceadă şi de la Fiul?

[245] *De spiritu Sancto*, III, 1, P.L. 16, 811.

[246] V. Suciu, *op. cit.*, pp. 147-148.

Dacă prin purcederea din Tatăl, el îşi primeşte existenţa de la Tatăl, de ce ar mai fi nevoie să purceadă şi de la Fiul, când existenţa Lui din Tatăl e suficientă?

Duhul Sfânt trebuia să ia de la Fiul nu originea, ci învăţătura, spre a o continua în scopul sfinţirii oamenilor. Domnul vorbeşte despre Duhul Sfânt ca despre o Persoană existentă. El zice că pe lângă adevărurile pe care le-a spus Sfinţilor Apostoli, mai sunt şi altele, multe, pe care nu le-a spus lămurit, pentru că nu le puteau pricepe atunci. Când va veni însă Duhul Adevărului, pe care L-a promis, acela va continua opera Sa, inspirând şi sfinţind pe oameni, asistând în sinoade şi învăţând pe ucenici tot adevărul. Adevărul pe care-l va propovădui Duhul Sfânt nu este unul nou, deosebit de acela pe care l-a propovăduit Domnul, nu este o învăţătură nouă, deoarece El nu va vorbi de la Sine, ci va vorbi ce I s'a spus. El nu se trimite să completeze opera Domnului, ci numai să o explice. El nu va învăţa altfel şi altceva decât a învăţat Domnul. Nu va înmulţi, ci numai va lămuri ceea ce a învăţat Fiul. Căci, „din ce este al Meu va lua" înseamnă numai atât că va lua învăţătura Fiului şi va continua să o propage pe aceasta. El va face pe oameni să înţeleagă Revelaţia adusă de Fiul în lume. El ne va ajuta să înţelegem pe Iisus Hristos şi să stăm în comuniune cu El. Învăţătura Domnului nu este însă a Sa, ci e a Tatălui care L-a trimis, de aceea Sf. Apostoli trebuie să ştie că ceea ce va propovădui Duhul Sfânt e învăţătură dumnezeiască. „Toate câte are Tatăl sunt ale Mele". Deci şi învăţătura pe care a propovăduit-o Fiul e de la Tatăl şi astfel tot de la Tatăl e şi aceea pe care o va propovădui Duhul Sfânt. Duhul Sfânt fiind Dumnezeu are această învăţătură din veci, după cum din veci o are şi Fiul. Deci Domnul nu vrea să spună că Duhul Sfânt va primi o învăţătură pe care n'a avut-o mai înainte, ci vrea să spună numai atât că venind Fiul pe pământ, a descoperit oamenilor învăţătura Tatălui, o învăţătură dumnezeiască, şi această învăţătură a lăsat-o Duhului Sfânt spre a o răspândi mai departe pentru mântuirea oamenilor.

Aceasta este interpretarea pe care o dau Sfinţii Părinţi textului de mai sus. Sf. Ioan Hrisostom scrie: „A zis Fiul: Din ce este al Meu va lua, va să zică: ceea ce am vorbit Eu, aceeaşi va vorbi şi El (Duhul Sfânt). Când însă va vorbi, atunci nu va vorbi nimic de la Sine, nimic contrar, nimic propriu al Său, ci numai al Meu. Precum mărturisind despre Sine (Fiul) a observat: nu vorbesc de la Mine (In 14, 10), adică nu vorbesc nimic afară de ceea ce este al Tatălui, nimic propriu al Meu, nimic străin Lui, aşa trebuie a înţelege şi despre Sf. Duh. Expresia: din ce este al Meu va lua, însemnă: din ceea ce ştiu Eu, din ştiinţa Mea, pentru că una este ştiinţa Mea şi a Duhului... Din ce este al Meu va lua, va să zică: va vorbi în consonanţă cu Mine. Toate câte are Tatăl sunt ale Mele, fiindcă sunt ale Mele, iar Sfântul Duh va vorbi din cele ce sunt ale Tatălui, prin urmare va vorbi El din ale Mele..."[247]. Şi în continuare Sf. Ioan Hrisostom zice: „Din ce este al Meu va lua", va să zică: din... acea ştiinţă pe care o am şi Eu. Va lua nu ca cel ce are lipsă sau ca cel ce se învaţă de altul, ci pentru că la Noi este una şi aceeaşi ştiinţă..., aceeaşi este doctrina Mea şi a Lui, şi din ce aş mai avea de grăit vouă, din aceea va grăi şi El vouă...; pentru că una este voinţa Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh"[248].

De altfel, expresia: Din ce este al Meu va lua, fiind la timpul viitor, deci referindu-se la un fapt ce nu există în prezent, ci care urmează să se întâmple abia în viitor, ea nu se poate referi la purcedere. Purcederea e un fapt prezent, un fapt veşnic,

[247] *Omilia 78 la Ioan*, nr. 2, P.G. 59, 422.

[248] *Omilia 78 la Ioan*, nr. 3, P.G. 59, 424.

care deci nu avea să se întâmple numai în viitor, şi anume după înălţarea Domnului la cer.

De asemenea nici din cuvintele: „Toate câte are Tatăl sunt ale Mele" nu se poate deduce purcederea Sfântului Duh şi de la Fiul, pentru că ele nu se referă la purcedere, ci la însuşirile fiinţiale dumnezeieşti; în cazul de faţă, la ştiinţa dumnezeiască, care e comună celor trei Persoane. Dacă Duhul Sfânt purcede de la Fiul pentru că ia ştiinţa de la El, atunci tot atât de logic s'ar putea spune că şi Fiul se naşte din Tatăl şi din Duhul Sfânt, deoarece şi Fiul are ştiinţa de la Tatăl şi de la Duhul Sfânt care e deofiinţă cu Tatăl. Când a venit Fiul în lume, a venit cu aceeaşi ştiinţă. Dar în lume ştim că El a fost trimis nu numai de Tatăl, ci şi de Duhul Sfânt (Lc 4, 18). Concluzia aceasta şi altele asemănătoare însă, după cum am văzut mai sus, nu sunt admise nici de apuseni. De aceea, în mod logic, din expresia de mai sus, ei nu au dreptul să concludă purcederea Sf. Duh şi de la Fiul.

c) Ga 4, 6: *„Şi pentru că sunteţi fii, trimis-a Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă: Abba! (Părinte)".*

Rm 8, 9: *„Voi însă, nu sunteţi sub puterea cărnii, ci a duhului, dacă într'adevăr Duhul lui Dumnezeu sălăşluieşte întru voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos: acela nu este al Lui".*

În citatele de mai sus vedem că e vorba de Duhul lui Dumnezeu, Duhul Fiului şi Duhul lui Hristos. Apusenii spun că Duhul Sfânt se numeşte Duhul Tatălui (Mt 10, 20), pentru că purcede de la Tatăl. Şi întrucât în textele de mai sus El se numeşte şi Duhul Fiului, desigur că se numeşte astfel din cauză că purcede şi de la Fiul[249]. Ca dovadă că este aşa, se poate invoca şi împrejurarea că Fiul nu se numeşte niciodată „al Duhului", din cauză că nu se naşte din Duhul.

Dacă privim expresiile de mai sus în contextul lor şi în spiritul Sf. Scripturi, vom vedea că nu pot fi trase din ele concluziile pe care le trag apusenii. Duhul Sfânt se numeşte Duhul Tatălui, pentru că purcede din Tatăl, dar El se numeşte aşa şi pentru că e consubstanţial cu Tatăl. Drept aceea, dacă la Ga 4, 6 Duhul se numeşte Duhul Fiului, nu e numaidecât necesar să se numească aşa pentru că ar purcede din Fiul. Faptul că e deofiinţă cu Fiul, că rămâne totdeauna în comuniune cu El şi că e trimis în lume de El, (de Fiul), sunt împrejurări suficiente pentru a se numi Duhul Sfânt. Expresia aceasta nu poate fi nicidecum interpretată în sensul purcederii Duhului Sfânt de la Fiul, deoarece nici contextul, nici litera, nici Spiritul Sfintei Scripturi nu vorbesc nicăieri despre o purcedere a Lui de la Fiul, şi nici nu lasă să se înţeleagă aşa ceva.

Vechii învăţători ai Bisericii numesc pe Duhul Sfânt Duhul Tatălui şi al Fiului, pentru că e consubstanţial cu Ei. Şi cu toate că spun că Duhul Sfânt nu este străin de Fiul, că e propriu Fiului, că e Duhul Fiului, că ni se dă prin Fiul, ei însă neagă că Duhul Sfânt ar purcede şi de la Fiul.

În ce priveşte textul de la Rm 8, 9 în el Πνεῦμα apare de trei ori, cu următoarele înţelesuri: a) starea harică (*„nu sunteţi sub puterea cărnii, ci a duhului"*), opusă stării de păcat, aşadar înrâurirea activă a Duhului Sfânt în om; b) a treia Persoană a Sfintei Treimi (*„Duhul lui Dumnezeu"*) şi c) încă odată stare harică, aşadar dispoziţie lăuntrică corepunzătoare calităţii de om nou, împreunat cu Hristos (*„Duhul lui Hristos"*), acceptarea lui Hristos ca model de vieţuire conformă cu voia lui Dumnezeu. Expresia *„duhul lui Hristos"* însemnează aşdar îmbrăcarea lui Hristos (cf. Ga 3, 27), însemnează o

[249] V. Suciu, *op. cit.*, 150.

vieţuire duhovnicească a creştinilor[250]. Cei ce nu duc o astfel de viaţă dau dovadă că sunt străini de spiritul creştinismului, că nu au în ei, darul sau duhul lui Hristos, că nu trăiesc în atmosfera adevărat creştină şi că astfel ei nu sunt ai lui Hristos. Întrucât Hristos este Cel care ne-a adus mântuirea, duhul Lui trebuie să locuiască în noi şi să ne călăuzească paşii vieţii.

Astfel stând lucrurile, urmează că în expresia Duhul lui Hristos, de la Rm 8, 9 nu este vorba de Persoana a treia a Sfintei Treimi, şi că deci nu poate servi ca temei doctrinei despre Filioque.

d) Ioan 20, 22-23: *„Şi grăind aceasta, a suflat şi le-a zis: luaţi Duh Sfânt, cărora veţi ierta păcatele, vor fi iertate..."*. Romano-catolicii spun că aici ni se înfăţişează purcederea Sfântului Duh şi de la Fiul, într'un chip văzut (prin suflare). „Aici Domnul Hristos dă Apostolilor Săi puterea Spiritului Sfânt de a ierta păcatele. Şi, puterea aceasta le-o dă prin acea ceremonie tainică, că a suflat peste ei. Prin ceremonia aceasta Domnul Hristos a vrut să arate că Spiritul Sfânt purcede şi de la Dânsul[251].

Aici e de observat că dacă explicarea apusenilor ar fi corectă şi dacă suflarea ar fi un indiciu al purcederii Sf. Duh şi de la Fiul, atunci ar trebui să spunem că Duhul Sfânt purcede şi de la Sfinţii Apostoli (ba chiar şi de la episcopi şi preoţi), pentru că şi ei au împărtăşit pe Duhul Sfânt, celor credincioşi, într'un mod văzut (adică prin punerea mâinilor). Ba chiar şi despre sufletul omenesc ar trebui să spunem că purcede din veci din Tatăl, întrucât el a fost împărtăşit lui Adam, de Dumnezeu, prin suflare. Întrucât însă concluziile de mai sus nu pot fi trase nici cu privire la Sfinţii Apostoli (episcopi şi preoţi), nici cu privire la sufletul omenesc, urmează că nu poate fi trasă nici concluzia referitoare la purcederea Sfântului Duh şi de la Fiul. De altfel, Sfinţii Părinţi în general nu explică citatul de la Ioan 20, 22 în sensul Filioque, iar unii comentatori înţeleg expresia de Duh Sfânt ca referindu-se nu la Persoana a treia a Sfintei Treimi, ci la darul sau puterea dată Sfinţilor Apostoli de a învăţa şi administra tainele[252].

Concluzia ce se desprinde din toate cele de mai sus este că Sf. Scriptură nu conţine nici o indicaţie din care să putem deduce învăţătura despre Filioque. Textele invocate de romano-catolici în acest scop, se referă la altceva decât la purcederea Duhului Sfânt şi de la Fiul. Cum însă Filioque a fost acceptată ca dogmă în sistemul doctrinei apusene, teologii romano-catolici se văd obligaţi a justifica această dogmă cu orice preţ. În acest scop ei invocă şi anumite texte din Sfânta Tradiţie şi din istorie, despre care spun că mărturisesc pe Filioque, unele implicit, iar altele explicit, şi deci servesc ca temelie acestei învăţături.

2.9.3. Respingerea lui Filioque cu argumente din Sfânta Tradiţie şi istorie

Argumentele invocate de apuseni din Sfânta Tradiţie şi istorie sunt următoarele:

a) *Simbolul aşa numit atanasian*, în care se spune: „Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus est, sed procedens". Textul acestui simbol îl aflăm în

[250] Cf. Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu 1940, p. 59, şi 250-251.

[251] V. Suciu, *op. cit.*, p. 155.

[252] Cf. S. Popescu, πνεῦμα în N.C., Sibiu 1881, p. 45.

versiunile: *latină, galică* şi *greacă*. El a fost, rând pe rând, atribuit lui Ilarie Pictavianul, lui Eusebiu Vercellensis, unui oarecare Bonifaciu, lui Virgiliu şi chiar lui Vincenţiu de Lerini. Abia în timpul lui Carol cel Mare este atribuit Sf Atanasie cel Mare şi tot atunci se spune că Sf. Grigorie de Nazianz (în cuv. 21), Fer. Augustin (în Comentar la Ps 120), Sinodul 4 din Toledo, de la anul 673 şi Isidor de Sevila (în Epist. către Claudiu) fac menţiuni din el, fapt din care ar rezulta atât vechimea cât şi autenticitatea lui[253]. Acest simbol nu are însă nici o legătură cu Sf. Atanasie. Dacă ar fi de la el, ar fi inexplicabil de ce nu cuprinde expresia ὁμοούσιος etc. şi cum de nu e identificat autorul lui până în timpul lui Carol cel Mare, timp în care se adaugă Filioque la simbolul niceo-constantinopolitan? De ce abia de atunci încoace poartă, în codicii latini, titlul de „Fides sancti Athanasii episcopi Alexandrini"?

În versiunea greacă, simbolul nu are cuvintele „et Filio". Simbolul acesta nu este al Sf. Atanasie cel Mare, ci datează dintr'un timp de după sec. V. Ori aceasta e numai o dovadă că pe atunci începuseră unii să altereze credinţa ortodoxă, care se păstrase până aici intactă şi pe care o găsim curată în toate simboalele vechi de credinţă. Aşadar, din simbolul aşa zis atanasian nu rezultă că Biserica primară ar fi vrut credinţa în Filioque.

b) Învăţătura despre purcederea Duhului Sfânt numai de la Tatăl se zice că a fost condamnată de sinodul III ecumenic din Efes (431). Aceasta s'a făcut prin condamnarea *simbolului lui Nestorie*, în care se spune despre Duhul Sfânt: „Noi nu-L numim Fiu, sau având existenţa Sa prin Fiul. Ceea ce înseamnă că s'a aprobat învăţătura că El are existenţa prin Fiul. Deci, indirect, s'a aprobat purcederea Duhului Sfânt şi de la Fiul.

Faţă de această susţinere a apusenilor, observăm că dacă Sinodul III ecumenic a condamnat simbolul nestorian, – prezentat de preotul nestorian Harisiu –, l-a condamnat pentru rătăcirile din el şi a înţeles să condamne numai aceste rătăciri, iar nu şi învăţăturile ortodoxe pe care le conţinea. Aceasta se vede clar din hotărârea sinodului, în care se spune: „Dacă se prezintă episcopi, preoţi sau laici, care învaţă sau cred ceea ce conţine expunerea preotului Harisiu despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, ori dogmele spurcate şi rătăcite ale nestorienilor, să se supună hotărârii acestui Sf. Sinod ecumenic". Aşadar, întrucât rătăcirile lui Nestorie erau de natură hristologică, referindu-se la Persoana lui Iisus Hristos şi a Maicii Domnului, nicidecum însă şi la Persoana Sf. Duh, e natural că numai acelea au şi fost condamnate de sinod. Pentru a ilustra aceasta, ne-am putea referi la reprobarea, de către Biserica ortodoxă, a Mărturisirii lui Chiril Lucaris. Aceasta a fost reprobată pentru rătăcirile ce le cuprinde, dar se înţelege că nu au fost reprobate şi adevărurile din ea.

c) *Sinodul III ecumenic* se mai spune că a aprobat Filioque şi pe altă cale. Anume, el a aprobat anatematismele Sf. Chiril al Alexandriei contra lui Nestorie. În anatematisma IX, Duhul Sfânt e numit *propriu Fiului*. Expresia aceasta arată în mod lămurit că el purcede şi de la Fiul.

Dacă însă examinăm anatematisma în chestiune şi lămuririle ce le-a dat însuşi Chiril Alexandrinul, în legătură cu ea, vom vedea că nu conţinea nicidecum credinţa în purcederea Sfântului Duh şi de la Fiul. Cuprinsul anatematismei este următorul: „Dacă cineva zice că Domnul Iisus Hristos cel unic a fost preamărit de Duhul, în sensul că

[253] Milan Şesan, *Simbolul din Psaltirea Şcheiană*, publ. în „Prinos IPS Patriah Nicodim", Bucureşti 1946, p. 232.

puterea cea folosită (spre aceasta) ar fi fost una străină şi nu cea din El şi că a luat de la El (de la Duhul) puterea de a lucra împotriva lucrurilor necurate şi de a face între oameni semnele cele dumnezeieşti şi nu mai vârtos, că propriul Său Duh este cel prin care a lucrat semnele dumnezeieşti, să fie anatema"[254]. După cum se vede, anatematisma IX nu se referă la însuşirea personală a Sf. Duh, de care nici nu se atingea Nestorie. Nestorie susţinea numai atât că Iisus Hristos, până la moartea de pe Cruce nu a fost unit cu Dumnezeu-Cuvântul şi astfel nu a fost deofiinţă cu Duhul Sfânt. Duhul Sfânt însă i-a dat o putere deosebită, prin care Iisus Hristos a săvârşit toate minunile. Sf. Chiril Alexandrinul îndreaptă anatematisma IX împotriva acestei erezii. Prin ea se exprimă învăţătura că Iisus Hristos a făcut minuni prin Duhul Sfânt nu ca printr'o putere străină, ci ca prin o putere proprie Lui, întrucât Duhul Sfânt este deofiinţă cu Fiul, este propriu Fiului, are aceleaşi însuşiri dumnezeieşti şi aceeaşi fiinţă. Iisus Hristos n'a avut nevoie de puterea Duhului Sfânt ca de una străină, întrucât fiind El deofiinţă cu Duhul Sfânt, Duhul Sfânt şi puterea acestuia îi sunt proprii. Aşadar, scopul anatematismei nu este să profeseze Filioque, ci să arate consubstanţialitatea sau deofiinţimea Fiului cu Duhul Sfânt.

Posibilitatea de a fi interpretată această anatematismă în sensul Filioque, a fost înlăturată de însuşi Sf. Chiril al Alexandriei, în răspunsul pe care-l dă unei nedumeriri, exprimată de episcopul Teodoret. Acesta s'a ridicat, cu multă vehemenţă, împotriva anatematismei IX, întrucât o considera ca fiind potrivnică adevărurilor scripturistice[255]. Expresia de Duh propriu Fiului, fiind destul de lămurită pentru unii episcopi orientali, Teodoret îşi exprimă nedumerirea, în numele lor, zicând că dacă Chiril numeşte pe Sfântul Duh „Propriu Fiului în înţelesul că este deofiinţă cu Fiul şi purcede din Tatăl, atunci suntem de acord cu el şi recunoaştem expresia lui de ortodoxă; dar dacă este în alt înţeles, că Sf. Duh ar fi primit existenţa de la Fiul sau prin Fiul, atunci o respingem ca impioasă şi blasfematorie, pentru că noi credem Domnului, care zice: Duhul Adevărului care din Tatăl purcede"[256]. Sf. Chiril lămureşte aceste nedumeriri, spunând că el numeşte în anatematisma amintită, pe Duhul Sfânt, Duh propriu Fiului, pentru că deşi purcede de la Tatăl, dar nu este străin Fiului[257]. Iar într'o epistolă adresată episcopului Ioan din Antiohia, Chiril scrie că el nu înţelege să schimbe nimic din cele spuse în simbolul Credinţei. Ori aici se spune că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl. Deci ceea ce se spune acolo, aceea crede şi el, şi aceea trebuie crezut de toţi. „Noi nu ne putem permite nici nouă, nici altora să schimbe măcar o expresie din Simbolul credinţei, sau să omită din el o literă, aducându-ne aminte de cuvintele celui care a zis: „Nu trece marginile vechi pe care le-au pus părinţii tăi" (Pr 22, 28), căci nu ei au vorbit, ci însuşi Duhul lui Dumnezeu Tatăl, care purcede de la El, fără să fie cu toate acestea străin în privinţa esenţei"[258].

[254] După N. Popoviciu, *Începuturile nestorianismului*, Sibiu 1953, p. 35.

[255] Vezi mai pe larg la N. Popoviciu, *op. cit.*, 52 sq.

[256] P.G. 76, 432.

[257] P.G. 76, 433.

[258] Cit. la I. Mihălcescu, *Purcederea Sfântului Duh şi adausul Filioque*, în „Prinos IPS Patriarh Nicodim", Bucureşti 1946, p. 180. Vezi şi A. Comoroşan, *Dogmatica specială*, pp. 202-203.

Lămuririle acestea au avut darul să liniştească pe episcopii orientali şi ele sunt destul de clare pentru a lămuri pe oricine că Sf. Chiril al Alexandriei nu a profesat Filioque şi nici sinodul III ecumenic nu a aprobat această învăţătură.

d) *Sinoadele din Toledo (anul 589) şi Aquisgranum (Aachen, anul 809).* Sinodul III din Toledo (589), ţinut pe timpul regelui vizigoţilor, Recared, a introdus în simbolul credinţei cuvintele *şi de la Fiul.* Acest sinod declară în can. 3: „Quicumque Spiritum Sanctum non credit aut non crediderit a Patre et Filio procedere, cumque non dixerit coeternum esse Patri et Filio et coequalem, anatema sit". Iată deci, se spune, o mărturie evidentă şi categorică despre existenţa credinţei în Filioque în Biserica veche.

Fără îndoială că cele de mai sus sunt adevărate, dar ele nu dovedesc că Filioque era o credinţă generală în Biserica veche, ci numai atât că această erezie se introduce prima dată în Biserica din Spania. Iar introducerea ei a fost determinată nu de vreo tradiţie sau Sfântă Tradiţie, ci din motive de oportunism. Vizigoţii erau arieni şi se pregătea terenul pentru trecerea lor la ortodoxie. Ori, după cum se ştie, arienii învăţau că Fiul e mai mic decât Tatăl. Episcopii ortodocşi din Spania vrând să arate vizigoţilor că Fiul nu e inferior Tatălui, socotiră că acest lucru s'ar putea face dacă s'ar introduce în Simbolul credinţei că şi Fiul, iar nu numai Tatăl, purcede pe Duhul Sfânt. În felul acesta s'ar evidenţia egalitatea Fiului cu Tatăl. Arienii din Spania acceptară formula şi trecură la ortodoxie împreună cu regele lor, Recared. Formula sinodului din Toledo dădu naştere la o erezie nouă, care trecu apoi în Franţa şi în Germania. Ea fu acceptată şi de sinodul din Frankfurt, la anul 749, de cel din Aachen, la 809 ş.a.

Pe la anul 808, doi călugări galicani rostiră într'o biserică din Ierusalim, Crezul cu adaosul Filioque. Monahii greci din Ierusalim, auzind aceasta, îi numiră eretici. Călugării apuseni, însă, se dezvinovăţeau spunând că ei cred ceea ce crede Biserica Romei şi deci nu sunt eretici. Ei raportară Papii Leon III şi împăratului Carol cel Mare, cele întâmplate, cerând totodată lămuriri în chestiune. Împăratul încredinţă pe Teodulf, episcopul de Orleans, să lămurească problema. Acesta, studiind chestiunea, ajunse la concluzia că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul. Această concluzie fu apoi aprobată şi de sinodul din Aquisgranum (Aachen), la 809 dar nu s'a hotărât precis, cu această ocazie, dacă cuvântul Filioque trebuie sau nu introdus în simbolul credinţei. Carol cel Mare a cerut însă Papei să dispună introducerea lui Filioque în simbol. Papa, deşi avea şi el credinţa în Filioque, totuşi nu s'a învoit ca ea să fie introdusă în simbol, deoarece, zicea el, sinoadele interzic modificarea acestuia. Întrucât unele Biserici din Apus, ca de pildă cea din Franţa ş.a. n'au ţinut seamă de vechile hotărâri sinodale şi l-au introdus, papa a rămas nemulţumit de acest procedeu. Iar ca să-şi arate nemulţumirea, el puse să fie gravat simbolul pe două plăci de argint, în limba greacă şi latină, fără adaosul Filioque. Tablele fură apoi aşezate în Biserica Sf. Petru din Roma, având dedesubt inscripţia: „Haec Leo posui amore et cautela ortodoxae fiedi". (Acestea le-am pus eu, Leon, din iubire şi solicitudine pentru credinţa ortodoxă). În Biserica din Roma, Filioque se introduce în simbol abia în anul 1014, sub papa Benedict al VIII-lea, deşi învăţătura că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul era profesată şi aici, cu mult înainte.

Prin aceasta, Filioque deveni dogmă în Biserica din Apus. O dogmă nouă, necunoscută Bisericii vechi, şi care a contribuit, într'o mare măsură, la separarea Bisericii de Apus de cea de Răsărit. Prin introducerea lui Filioque în simbol, s'au nesocotit

hotărârile sinoadele III-VII[259], precum şi hotărârile unor sinoade locale din Apus[260], care interzic, în mod categoric, modificarea simbolului credinţei şi ameninţă cu anatema pe cei ce ar îndrăzni să o facă. Sinoadele ecumenice au socotit că simbolul niceo-constantinopolitan este suficient pentru exprimarea adevăratei credinţe şi nu e nevoie să i se facă vreo modificare. Prilejuri de a se modifica s'au ivit în decursul timpului, mai multe. La sinodul III ecumenic, de exemplu, era un prilej foarte nimerit de a se introduce în el cuvintele: „Pururea Fecioară şi Născătoare de Dumnezeu"; la sinodul IV era nimerit să se introducă învăţătura despre două naturi în Iisus Hristos; la sinodul VI, dogma despre două voinţe etc. Cu toate acestea, Sfinţii Părinţi au rămas la cele stabilite de înaintaşii lor şi nu au modificat simbolul.

La sinodul din Florenţa (1439), după discuţii care au durat un an şi jumătate[261], s'a admis Filioque şi din partea orientalilor, care s'au unit, sub presiune, cu Roma, şi s'a aprobat şi introducerea lui în simbol. Dar s'a spus că nu e necesar să fie intercalat în Crez. Intercalarea nu a fost decretată ca dogmă. Sinodul a decis să se respecte dreptul orientalilor uniţi cu Roma de a nu se introduce Filioque însimbol. E destul dacă aceştia acceptă credinţa că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul, fără a o mai mărturisi şi în simbol.

Luther, Calvin şi *Zwingli* au dus cu ei, din Biserica apuseană şi au păstrat credinţa în Filioque. Anglicanii la fel. Art. 5 de credinţă al Bisericii anglicane sună aşa: „Duhul Sfânt purcezând dinTatăl şi din Fiul, este de aceeaşi fiinţă, de aceeaşi mărire şi de aceeaşi slavă, împreună cu Tatăl şi cu Fiul, Dumnezeu adevărat şi veşnic".

e) În tendinţa de a aduce cât mai multe dovezi despre Filioque, romano-catolicii recurg şi la unele texte din Sfinţii Părinţi, care, luate aparte, par a sprijini doctrina lor. În acest sens sunt interpretate următoarele expresii: Duhul Sfânt Sfânt petrece în Fiul, se odihneşte în Fiul, este icoana Fiului, îşi are izvorul în Fiul etc., pe care le găsim la unii Sfinţi Părinţi. E drept, se spune, că aceste expresii nu mărturisesc direct, ci numai indirect cu Filioque, dar şi aceasta e suficient spre a se vedea că Sfinţii Părinţi, care le folosesc, aveau această credinţă. Dacă privim aceste expresii în contextul lor şi le raportăm la doctrina generală a Sfinţilor Părinţi, care le folosesc, vom constata că prin ele se exprimă sau trimiterea temporală, sau numai unitatea Fiinţei Sfântului Duh cu Fiul, niciddecum însă purcederea Lui de la Fiul[262].

Sf. Atanasie, de exemplu, numeşte pe Fiul, izvorul Sfântului Duh, pentru că Fiul este Acela ce trimite pe Sfântul Duh în lume, spre a ajuta la însuşirea mântuirii de către

---

[259] La sinodul III ecumenic, în can. 7, s'a hotărât: „Să nu fie îngăduit nimănui să rostească, ori să alcătuiască altă mărturisire de credinţă decât aceea care a fost decretată de Sfinţii Părinţi adunaţi cu Sfântul Duh, în cetatea Niceei. Aceia care ar îndrăzni să alcătuiască alta, să o prezinte sau să o propună iudeilor, păgânilor sau ereticilor, voind să-i convertească la adevăr, să fie căzuţi din episcopat, dacă sunt episcopi; excluşi din cler, dacă sunt clerici, şi anatema, dacă sunt laici.

[260] Ex. *sinodul din Lateran* de la 649, ţinut în timpul papei Martin a rostit simbolul N.C. fără Filioque, iar după aceea a repetat hotărârea sin. III ecumenic care interzice orice schimbare în acest simbol. (I. Mihălcescu, *Purcederea Sf. Duh...*, 181).

[261] La aceste discuţii, rolul principal, din partea ortodocşilor l-a avut Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului. Acesta a combătut rând pe rând toate dovezile aduse de latini în favoarea lui Filioque, arătând că ele sunt sau falsificări sau traduceri greşite din Sfinţii Părinţi. Cum însă presiunea pentru înţelegerea cu latinii era mare, Marcu a părăsit, în cele din urmă, şedinţele şi adaosul Filioque a fost admis de sinod.

[262] Cf. A. Comoroşanu, *Dogmatica specială*, 217.

oameni[263]. Sf. Ioan Damaschin spunând că Duhul Sfânt se odihneşte în Fiul, înţelege că El e deofiinţă cu Fiul. Căci iată ce scrie: „Credem şi în unul Sf. Duh, Domnul şi de Făcătorul de viaţă, care purcede dinTatăl şi se odihneşte în Fiul, împreună închinat şi slăvit cu Tatăl şi cu Fiul, ca fiind de aceeaşi fiinţă şi coetern"[264]. Tot în sprijinul lui Filioque este invocat şi următorul text din Sf. Vasile cel Mare: „Din Tatăl se naşte Fiul, princare sunt toate lucrurile şi cu care, totdeauna, este cunoscut inseparabil şi Sf. Duh, deoarece nu ne putem gândi la Fiul fără ca Acesta să fie luminat prin Duhul. Astfel, pe de o parte, Sf. Duh, izvor al tuturor bunurilor distribuite creaturilor, este unit cu Fiul inseparabil, pe de altă parte fiinţa Sa este independentă de Tatăl, din care El purcede. Prin urmare, noţiunea caracteristică a proprietăţii Sale personale este de a se fi manifestat după Fiul şi cu El de a subzista, purcezând dinTatăl"[265]. Textul acesta este însă pe de-a întregul ortodox. Prin el se exprimă că Sf. Duh e o Persoană divină, consubstanţială cu Tatăl. El e consubstanţial şi cu Fiul, cu care este unit în mod inseparabil. În ce priveşte atributele Sale personale, El e suspendat în Tatăl şi manifestat temporal după Fiul şi cu Fiul. Dacă acesta ar fi un text filiocvial, atunci Sf. Vasile „nu ar trebui să insiste atât de mult asupra inseparabilităţii consubstanţiale, ci asupra purcederii din etern şi din Fiul[266].

Pe lângă cele de mai sus sunt invocate o mulţime de alte mărturii din Sfinţii Părinţi, despre care se spune că dovedesc credinţa în Filioque. Aceste mărturii însă sau nu aparţin Sfinţilor Părinţi şi scriitori bisericeşti cărora li se atribuie, sau sunt alterate, sau citate trunchiat, sau interpretate greşit[267]. Adam Zoernicov († 1692) şi Teofan Procopovici († 1736) au dovedit acest lucru, adunând în scrierile lor, la un loc, textele respective şi examinându-le din toate punctele de vedere[268].

Teologul romano-catolic Perrone susţine că Părinţii bisericeşti, care spun că Duhul purcede numai din Tatăl, înţeleg că Tatăl este cauza primară a Duhului Sfânt, dar prin aceasta nu exclud că El purcede şi de la Fiul, ca de la o cauză secundară. Perrone scrie: „Tatăl este cauza primară a Sfântului Duh, adică cauza fără cauză, principiul fără principiu, izvorul primitiv. Fiul este a doua cauză, principiul ce depinde de principiul primitiv, Tatăl. Aşa, când Părinţii vechi zic că Sf. Duh purcede numai din Tatăl şi că Tatăl este izvorul sau principiul Sf. Duh, înţeleg pe Tatăl ca o cauză fără cauză, sau cauza primară. De asemenea, când zic că Sf. Duh nu purcede din Fiul, vor să arate numai că Fiul nu este cauza primară a Sfântului Duh. Prin urmare, şi într'un caz şi în altul ei nu neagă că Sfântul Duh purcede în acelaşi timp din Fiul ca dintr'o cauză secundară"[269].

---

263 *Despre întruparea Cuvântului*, 9, P.G. 26, 1000.

264 *Dogmatica*, I, 8, trad. rom., p. 27.

265 *Epistola 38*, 4, P.G. 32, 329.

266 P. Rezuş, *Despre Duhul Sfânt*, Sibiu, 1941, pp. 87-88.

267 Lucrul acesta îl recunoaşte, într'o anumită formă şi V. Suciu, *Teologia Dogmatică specială*, I, ed. II Blaj 1927, p. 184, care scrie: a) Părinţii câteodată nu citau textele din cuvânt în cuvânt, ci după înţeles. Şi aceasta o făceau ei mai ales în textele mai lungi. De aici provine diferenţa, dar nu corupţia textelor. De altminteri Părinţii nu citau din cuvânt în cuvânt nici chiar textele din Sfânta Scriptură. b) Câteodată Părinţii citează textele după o citire pe când ediţiile s'au făcut după alte citiri. De aici iarăşi provine în texte deosebire, dar nu corupţie. Citirile acestea, diferite, s'au ivit din decopierea scrierilor.

268 Cf. Iosif Olariu, *Teologia Dogmatică Ortodox*, trad., Caransebeş, 1907, p. 217, notă; vezi şi Macarie, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*.

269 Cit. la I. Mihălcescu, *Purcederea Sf. Duh...*, p. 182.

Aşadar, după Perrone şi după ceilalţi teologi romano-catolici, în Sfânta Treime există două cauze, două principii sau două izvoare. La această concluzie duce şi logica, din moment ce se admite Filioque. Dar în acest caz tot logica mai duce şi la concluzia că din moment ce Duhul Sfânt are două cauze, El e ceva compus. Aşadar, se ajunge la o nouă erezie. E drept că vorbind de purcederea Sfântului Duh, romano-catolicii spun că El purcede din Tatăl şi din Fiul ca dintr'un singur principiu, afirmaţie pe care au accentuat-o şi la sinodul din Florenţa, justificând-o cu aceea că tot ce are Tatăl, are şi Fiul. Însă din explicările ce le dau purcederii, rezultă că de fapt admit două principii. O astfel de învăţătură este însă cu totul străină Sfinţilor Părinţi. Mai mult chiar, ea e refuzată şi de un apusean, cum a fost Fericitul Augustin, care scrie că Sfinţii Părinţi „observă în predica lor că Duhul Sfânt nu este născut din Tatăl, ca Fiul, căci numai unul este Hristos; că, nu este născut din Fiul, ca un nepot al Părintelui Suprem, ci, că, tot ceea ce El este, datorează Părintelui, de la care sunt toate, pentru ca să nu admitem două principii, ceea ce ar fi cu totul fals, absurd şi chiar o erezie, şi nicidecum după credinţa catolică"[270]. Ideea a două principii în Sfânta Treime precum şi, în general, învăţătura despre Filioque, este combătută, cu energie, şi de Patriarhul Fotie, care face procesul inovaţiilor latine. El scrie: „Cine dintre creştini poate îngădui să se introducă două cauze în Sfânta Treime: a Fiului şi a Duhului Sfânt, a Duhului iarăşi Fiul? Şi să se desfacă unitatea în diteie şi să se destrame teologia creştinilor nu mai puţin decât mitologia păgână şi să se insulte demnitatea Treimii celei mai presus de fire şi, ca principiu, unitară? Adică de ce să purcedă Duhul şi de la Fiul? Căci dacă purcederea de la Tatăl este desăvârşită (şi este desăvârşită, pentru că e Dumnezeu desăvârşit din Dumnezeu desăvârşit), ce e purcederea de la Fiul şi pentru ce? Ar fi de prisos şi deci zadarnică.

Dacă Fiul se naşte din Tatăl, iar Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul, întrucât ar fi o inovaţie a zice că şi un altul purcede de la El? Aşa că se poate conchide, după părerea acelor potrivnici lui Dumnezeu, că nu sunt trei, ci patru ipostase, sau mai degrabă infinit de multe: al patrulea producând după ei un altul, acela iarăşi altul, până când vor cădea în mulţimea de zei cea păgână"[271].

f) Dar se spune că unii din Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti învaţă nu numai indirect, ci propovăduiesc în mod clar Filioque. Aceasta e o dovadă despre vechimea acestei credinţe în Biserica creştină. În numărul acestora se citează Fericitul Augustin († 430)[272], despre care se zice că ar fi primul care învaţă Filioque în Occident[273], apoi Fulgenţiu de Ruspe, ucenicul lui Augustin, care are multe locuri filiocviale[274], Leon cel Mare, Ghenadie din Marsilia, Felix de Nola ş.a.

Abstracţie făcând de faptul că Fericitul Augustin nu are o atitudine constantă, în această privinţă, căci uneori el spune că Duhul Sfânt este sau purcede de la Tatăl[275], observăm că afirmaţiile celor de mai sus nu dovedesc credinţa în Filioque, în Biserica veche. Din ele nu rezultă că ei propovăduiesc doctrina Bisericii, ci numai atât

[270] Cit. la I. Mihălcescu, *op.cit.*, 183.

[271] Enciclica lui Fotie, traducere, în revista, „Studii Teologice ...", pp. 63-68.

[272] In Ioan 99, 6, P.L. 333, 1888 sq.

[273] B. Bartman, *Dogmatica*, I, 231.

[274] *De fide ad Petrum*, 11, 52, P.L. 65, 696; *De incarnatione Filii*, 3 sq., P.L. 65, 575.

[275] *Contra lui Maximin*, II 14, nr. 1, P.L. 42, 2, 770.

că-şi exprimă părerea personală privitoare la un punct de învăţătură, pe care, prin diferite intepretări, l-au deplasat din armonia doctrinei Mântuitorului. Desigur că după ei au venit alţii, care au propovăduit, cu toată convingerea, Filioque, exprimând prin aceasta învăţătura unor Biserici locale, dar aceasta s'a întâmplat mai târziu. Vechii Părinţi bisericeşti, care sunt martorii Sfintei Tradiţii, sunt străini de această credinţă.

Deci Filioque nu are temei nici în Sfânta Tradiţie. Această învăţătură e împotriva celor spuse de Sfânta Scriptură, de sinoade şi de Sfinţii Părinţi. Ea este o inovaţie, introdusă în unele Biserici din Apus, în sec. VI, şi răspândită în tot Apusul abia în sec. XI. Nefiind o învăţătură bazată pe Revelaţia divină, este o erezie[276].

2.9.4. Respingerea lui Filioque cu argumente din raţiune

În sprijinul doctrinei Filioque s'au adus şi câteva argumente raţionale.

a) Dacă Duhul Sfânt nu ar purcede şi de la Fiul, atunci Persoana Duhului Sfânt nu s'ar deosebi îndeajuns de Persoana Fiului. Numai admiţând Filioque avem deosebirea necesară suficientă între cele două Persoane (Perrone, Specht, Bauer ş.a.).

Conform învăţăturii Sfintei Scripturi, Tatăl e nenăscut, Fiul e născut din Tatăl, iar Duhul Sfânt purcede din Tatăl. Deci întrucât Fiul e născut iar Duhul Sfânt purces din Tatăl, ei se deosebesc îndeajuns unul de altul. Dacă pentru a se deosebi s'ar mai cere şi alte însuşiri, ca de exemplu Fiul să purceadă pe Duhul Sfânt, atunci Fiul ar dobândi o prioritate faţă de Duhul Sfânt. În cazul acesta Duhul Sfânt ar fi, într'un anumit fel subordonat Fiului. Ceea ce se înţelege că nu se poate admite din punct de vedere creştin.

b) Între Persoanele Sfintei Treimi trebuie să existe un raport perfect. Acest raport însă ni-l putem închipui că există între Fiul şi Duhul Sfânt, numai dacă admitem că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul. E drept că între Fiul şi Duhul Sfânt există un raport al unităţii, întrucât ambii îşi au izvorul în Tatăl şi un altul al deosebirii, pentru că provin din Tatăl în mod deosebit. Dar acesta nu e un raport, nemijlocit al unuia faţă de altul. Deci nu e un raport perfect aşa cum se cuvine în Sfânta Treime[277].

Persoanele Sfintei Treimi având aceeaşi fiinţă, constituiesc o unitate neîmpărţită. Această unitate e superioară oricărui raport intern nemijlocit. Apoi despre cele două raporturi amintite mai sus, nu putem spune că nu-s perfecte. În Sfânta Treime nu există ceva mai mult sau mai puţin perfect, aşa ca să putem spune că fără Filioque nu ar exista un raport perfect între Fiul şi Duhul Sfânt. Pe lângă aceasta nu trebuie uitat că Sfânta Treime e unul din cele mai mari mistere ale creştinismului, aşa că oricât s'ar strădui mintea omenească să-l pătrundă, nu va reuşi să precizeze în ce constă raportul perfect între cele trei Persoane.

c) Dacă Duhul Sfânt nu purcede şi de la Fiul ca şi de la Tatăl, atunci Tatăl se deosebeşte de Fiul într'un mod îndoit, şi anume prin aceea că naşte pe Fiul şi a doua oară că purcede pe Sfântul Duh. Persoanele Sfintei Treimi trebuie să se distingă una

[276] Părerea aceasta nu este admisă de unii teologi ortodocşi. P. Svetlov, de exemplu, scrie: „E o ruşine pentru Teologia rusă, să continue a considera Filioque ca o erezie". (*Învăţătura creştină în expunere apologetică*, trad. de S. Bejan şi C. Tomescu, vol. I, 1935, p. 173)

[277] Se deosebesc, omeneşte vorbind, ca doi fraţi. Deci după cum există o deosebire îndestulătoare între doi fraţi, aşa există o deosebire suficientă între Fiul şi Sfântul Duh.

de alta numai printr'o singură particularitate, printr'un singur caracter distinctiv, deoarece perfecţiunea Lor constă în maximul unităţii şi minimul diversităţii[278].

Argumentul de mai sus se întoarce împotriva apusenilor, deoarece prin admiterea lui Filioque şi Fiul se deosebeşte prin mai multe însuşiri de Duhul Sfânt, şi anume, odată că e născut din Tatăl, altădată că purcede împreună cu Tatăl, pe Sfântul Duh; iar în Sfântul Duh se deosebeşte de Fiul prin aceea că purcede de la Tatăl, purcede şi de la Fiul şi nu este împreună cu Tatăl principiul Fiului[279].

Deci Filioque nu este întemeiat nici din punct de vedere raţional. Învă-ţătura aceasta este o erezie şi ca atare nu poate avea loc în corpul doctrinal al creştinismului.

2.10. Explicarea formulei διὰ τοῦ Υἱοῦ şi trimiterea temporală a Sfântului Duh

2.10.1. Apusenii confundă pe „prin" cu „din" Fiul

Din cele precedente am văzut că formula apuseană a purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl şi de la Fiul, sau din Fiul (ἐξ Υἱοῦ) nu este întemeiată nici din punct de vedere revelaţional, nici din punct de vedere raţional. Accentuând prea mult asupra lui ἐκ şi spunând că Duhul Sfânt purcede din Tatăl şi din Fiul, se ajunge la admiterea a două principii în Dumnezeire. Deci se distruge unitatea în Sfânta Treime, ceea ce înseamnă o erezie.

Există însă Sfinţi Părinţi care folosesc expresia că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl, *prin Fiul* διὰ Υἱοῦ sau διὰ τοῦ Υἱοῦ. Formula aceasta o folosesc îndeosebi orientalii.

Care este esenţialul ei? Cum se explică ea?

După apuseni, formulele *din Fiul* şi *prin Fiul* exprimă una şi aceeaşi idee. Şi o formulă şi alta arată că Duhul Sfânt purcede din Tatăl şi din Fiul. V. Suciu scrie: „Dacă Spiritul Sfânt purcede din Tatăl, prin Fiul, prin urmare El purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca de la un singur principiu. Căci prepoziţia aceasta prin, când se pune la vreo lucrare, ea totdeauna înseamnă că lucrul, lângă care se pune, încă are parte la lucrarea aceea, de exemplu când se zice că Dumnezeu guvernează fiinţele inferioare *prin* cele superioare; ori că artistul îndeplineşte ceva *prin* arta sa etc. Aşadar, dacă Spiritul Sfânt este de la Tatăl *prin Fiul*, Fiul încă concurge la purcederea Spiritului Sfânt. Ce e drept, El nu concurge în acelaşi mod, în care concurge Tatăl, adică, ca principiu neprincipiat al Spiritului Sfânt, ci ca principiu principiat"[280]. Dacă a existat oarecând o nedumerire în această privinţă (că *prin* este egal cu *din*), azi, zic romano-catolicii, nu mai există nici una. Chestiunea aceasta a fost lămurită încă în sec. VIII, cu prilejul mărturisirii de credinţă, a patriarhului *Tarasie* al Constantinopolului, care spunea că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl *prin Fiul*. Expresia *prin Fiul* li s'a părut unor apuseni că este semiariană. Între aceştia se numără şi Carol cel Mare. Ei credeau că ea cuprinde ideea că Duhul Sfânt este o creatură adusă la existenţă de Tatăl *prin Fiul*. Papa Adrian lămureşte pe Carol cel Mare şi pe cei care erau nedumeriţi ca şi el, în privinţa formulei

278 Klee, *Dogmatik*, II, 187, cit. la I. Olariu, *Dogmatica*, 218.

279 Klee, *op. cit.*, 177-178, cit. la I. Olariu, *Dogmatica*, 218.

280 V. Suciu, Dogmatica specială, I, 173-174.

prin Fiul, spunând că, după Sfinții Părinți, a purcede de la Tatăl prin Fiul e tot una cu a purcede din Tatăl şi din Fiul.

Explicarea aceasta a mulțumit pe apuseni şi ei nu au mai văzut, în expresia lui Tarasie, nici un fel de deviere de la credință.

Sinodul din Florența, de asemenea, a hotărât că prepozițiile *prin* şi *din* au acelaşi înțeles[281]. Cu aceasta au consimțit şi orientalii, căci iată ce declară patriarhul Constantinopolului, Iosif II (1416-1439), care a participat la numitul sinod: „După ce am auzit pe Sfinții Părinți, atât apuseni cât şi răsăriteni, dintre care unii zic că Duhul Sfânt purcede din Tatăl şi din Fiul, alții că e din Tatăl prin Fiul, deşi expresia aceasta *din Fiul* e tot aceea cu: *prin Fiul*, şi *prin Fiul* e tot una cu: *din Fiul*, totuşi noi, omițând expresia *din Fiul*, zicem că Spiritul Sfânt purcede din etern şi cu substanța Sa *din Tatăl prin Fiul*, ca de la un singur principiu şi de la o singură cauză; însemnând aici prepoziția prin, cauză în procesiunea Spiritului Sfânt"[282]. Apusenii spun că recunoscând orientalii formula *prin Fiul*, ei recunosc prin aceasta că Duhul Sfânt purcede din veci şi de la sau din Fiul.

Ideea aceasta o repetă toți teologii romano-catolici, până în zilele noastre, căutând să justifice, în mod diferit şi referindu-se mai ales la faptul că prepoziția *prin* διὰ şi *din* ἐκ sunt întrebuințate în Sfânta Scriptură şi de Sfinții Părinți fără deosebire, una în locul celeilalte.

2.10.2. Sfinții Părinți deosebesc pe „prin" de „din" Fiul

Părerea apusenilor e respinsă de ortodocşi ca neîntemeiată. E drept că prepoziția διὰ are de multe ori, în Sfânta Scriptură şi la Sfinții Părinți aceeaşi însemnare ca şi prepoziția ἐκ. Cea dintâi arată cauza prin care provine ceva, iar a doua cauză primă sau principiul din care provine ceva. Totuşi, înțelesul celor două prepoziții nu este totdeauna acelaşi. Atât în Sf. Scripturi cât şi la Sfinții Părinții se află o mulțime de locuri în care prepoziția διὰ are alt înțeles decât ἐκ. Ea are înțeles temporal şi atunci înseamnă: cu, după, deodată cu, de la, încoace, până la, în decursul etc.; sau înțeles cauzal, însemnând: prin, prin lucrarea, în urma, pentru, din cauza cuiva etc.

Prin expresia διὰ τοῦ Υἱοῦ Sfinții Părinți exprimă uneori manifestarea Duhului Sfânt în lume, deci nu purcederea, iar alteori originea lui. Exemplu: în Expunerea credinței lui Grigore Taumaturgul citim că Duhul Sfânt îşi are existența de la Dumnezeu şi s'a manifestat oamenilor *prin Fiul*[283]. Sf. Chiril al Alexandriei scrie: „Provine din Tatăl cel viu, *prin Fiul*" ...provine din Acela după ființă şi se dăruieşte creaturii *prin Fiul*[284]. În locurile acestea şi altele asemănătoare, expresia *prin Fiul* are în mod evident însemnătatea de arătarea Duhului Sfânt în lume, prin Fiul; de trimiterea Lui în lume prin intermediul Fiului. În ele nu se exprimă nicidecum că Duhul Sfânt şi-ar avea originea sau că şi-ar lua ființa de la Fiul; că Tatăl, care este izvorul în Sfânta Treime, şi-ar comunica ființa Sa Duhului Sfânt prin Fiul, ca printr'un instrument. Duhul Sfânt îşi are originea în Tatăl, iar Fiul e numai mijlocitorul prin care se trimite Duhul Sfânt în lume. E drept că dacă se stăruie mai mult asupra prepoziței διὰ ajungem la un fel de

281 *Conciliul provincial*, I, Blaj, 1872, p. 5.

282 Cit, la V. Suciu, *Dogmatica specială*, I, 158, nota 2. Vezi şi p. 160, notă.

283 P.G. 10, 985.

284 *Contra lui Iulian*, I, 34-35, P.G. 76, 553, 556.

triteism sau poate chiar la monarhianism. Ajungem să considerăm pe Tatăl ca Dumnezeu principal, iar pe Fiul ca un instrument de care se foloseşte Tatăl pentru a trimite pe Duhul Sfânt, sau să considerăm pe Fiul şi pe Duhul Sfânt numai ca moduri prin care se manifestă Dumnezeu în lume. Acestc concluzii extreme însă, desigur că nu se pot trage din spusele Sfinţilor Părinţi. Ei vor să spună doar că dacă Duhul Sfânt, care e Dumnezeu adevărat, a venit în lume, această venire e un merit al Fiului. Fiul e cauza pentru care a trimis Tatăl pe Duhul Sfânt. Căci dacă nu ar fi venit Fiul în lume, nu s'ar fi trimis nici Duhul Sfânt. Noi am fi fost lipsiţi de Duhul Sfânt.

Dar Sfinţii Părinţi folosesc expresia διὰ τοῦ Υἱοῦ şi când vorbesc despre originea Duhului Sfânt. Cu toate acestea ei nu o iau în sensul de purcedere a Duhului Sfânt şi de la Fiul; nu exprimă prin ea ideea că Duhul Sfânt şi-ar avea originea în Fiul, că şi Fiul ar fi cauza existenţei Lui. Deci nu o iau în înţelesul lui ἐκ. Dimpotrivă, în astfel de cazuri ei stabilesc o deosebire între διὰ şi ἐκ. Înţeleg cu totul altceva prin διὰ şi altceva prin ἐκ. Exemplu: *Sf. Grigore de Nyssa* scrie că Fiul provine din Tatăl nemijlocit, iar Duhul Sfânt e tot din Tatăl, dar prin Fiul, prin cel nemijlocit. Prin aceste cuvinte el nu vrea să spună că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul, ci arată numai atât că în ordinea Persoanelor divine, Duhul Sfânt urmează nemijlocit *după Fiul*. Deci expresia *prin Fiul* = *după Fiul*. Este adevărat că Fiul şi Duhul Sfânt sunt veşnici şi nu există unul înaintea altuia. Între naşterea Fiului şi purcederea Duhului Sfânt nu se poate intercala nici un interval de timp. Noi însă, cu mintea noastră mărginită, considerăm pe Fiul înaintea Duhului şi de aceea zicem că provine de la Tatăl *după Fiul* sau *prin Fiul*. Sf. Grigorie de Nyssa spune că noi cugetăm pe Tatăl înaintea Fiului, iar prin Fiul şi cu Fiul se cunoaşte unit şi Duhul, acesta nefiind, în ceea ce priveşte existenţa Sa, în urma Fiului[285]. Fiind şi Duhul Sfânt din fiinţa Tatălui, dar cugetând noi pe Fiul ca stând la mijloc între Tatăl şi Duhul Sfânt, zicem că Duhul Sfânt e unit cu Tatăl *prin Fiul*. Aceasta o spunem, fie că după închipuirea noastră, Tatăl naşte mai întâi pe Fiul, fie pentru că Duhul Sfânt este din fiinţa Tatălui, care fiinţă este însă şi a Fiului[286].

Unii dintre teologi interpretează expresia *prin Fiul*, în înţeles *cu Fiul, împreună cu Fiul* sau *deodată cu Fiul*. Deci prin Fiul ar vrea să spună că Duhul Sfânt îşi are existenţa sau purcede din veci din Tatăl împreună cu Fiul, sau deodată cu Fiul.

Sf. Maxim Mărturisitorul († 662) de asemenea are expresia *prin Fiul*, dar el exclude orice posibilitate de a fi interpretată în sensul apusean. Prilej la precizarea aceasta i-a dat o scrisoare a papei Martin I (649-655), în care se spune că Duhul Sfânt purcede din Tatăl şi din Fiul. Expresia din urmă a nemulţumit pe orientali, care vedeau în ea o abatere de la credinţa tradiţională. Maxim, vrând să-i liniştească, scrie într'o epistolă către presbiterul Marin din Cipru, că prin această expresie nu se alterează credinţa tradiţională, deoarece latinii admiţând că Duhul Sfânt purcede din Fiul, „nu fac pe Fiul cauză a Duhului, căci *numai o cauză cunosc* şi pentru Fiul şi pentru Duhul Sfânt, pe Tatăl, a unuia prin naştere, a celuilalt prin purcedere; ci aceasta o spun ca să arate că Duhul Sfânt *provine prin Acela* şi să indice astfel unitatea şi identitatea Fiinţei"[287]. Aşadar, el dă acelei expresii o interpretare ce exclude ideea de Filioque.

Sf. Ioan Damaschin repetă de mai multe ori expresia că Duhul Sfânt purcede din Tatăl, prin Fiul. El scrie că Duhul Sfânt „s'a făcut cunoscut şi se dă nouă prin

[285] *Contra lui Eunomie*, I, P.G. 4, 361, 369.

[286] H. Andrutsos, *Dogmatica*, 93.

[287] *Epistola către presb. Marin din Cipru*, P.G. 91, 136.

Fiul... Fiul şi Sfântul Duh sunt din Tatăl, după cum raza şi lumina sunt din soare. Soarele este izvorul razei şi al luminii. Prin rază ni se dă lumina şi ea este aceea care ne luminează şi cu care ne împărtăşim"[288]. „Sfântul Duh nu este Fiu al Tatălui, ci Duh al Tatălui, pentru că purcede din Tatăl... şi Duh al Fiului, nu în sensul că este din El, ci în sensul că este purces din Tatăl prin El. Căci numai Tatăl este cauza"[289]. Deci, după cum se vede, Sf. Ioan Damaschin nu numai că nu exprimă prin cuvintele *prin Fiul* ideea purcederii Duhului Sfânt şi de la Fiul, ci dimpotrivă, el înlătură orice posibilitate de a fi în înţelese în acel sens, spunând că numai Tatăl este cauza Duhului Sfânt, iar Fiul nu are nici un rol în purcederea Acestuia.

Aşadar, prin formula διὰ τοῦ Υἱοῦ Sfinţii Părinţi nu vor să exprime nicidecum purcederea Sfântului Duh şi de la Fiul, ci ei exprimă prin ea *sau arătarea Duhului Sfânt în lume prin Fiul*, sau ideea că în ordinea Persoanelor divine (după cugetarea noastră) Duhul Sfânt urmează *după Fiul*, sau că El îşi are existenţa din veci, din Tatăl, *împreună cu*, sau *deodată cu Fiul*, sau se indică prin ea *unitatea fiinţei* Duhului Sfânt cu Fiul etc.

2.10.3. Purcederea Duhului Sfânt şi trimiterea lui în lume

De purcedere trebuie deosebită *trimiterea temporală* a Duhului Sfânt. Trimiterea are caracter temporal, iar purcederea are caracter veşnic. Trimiterea e aşa zicând posterioară purcederii. Cel ce purcede îşi primeşte fiinţa de la Acela de la care purcede, iar Cel ce se trimite îşi are deja fiinţa, El există, şi numai I se încredinţează o misiune oarecare. Duhul Sfânt nu se trimite în lume după dumnezeirea Sa, pe care o are din veci, ci se trimite pentru a face simţită această Dumnezeire într'un mod concret. Duhului Sfânt I se încredinţează misiunea de a continua opera Fiului. Fiul întrupându-se a venit în lume cu o misiune. Această misiune fiind spre binele omenirii, trebuie continuată şi desăvârşită. Trebuie continuată până la sfârşitul veacurilor. Această misiune I s'a încredinţat Duhului Sfânt. Dacă nu venea în lume Fiul, nu venea nici Duhul Sfânt. Drept aceea putem spune că venirea Fiului în lume e cauza venirii Duhului Sfânt, sau că Fiul e cauza Duhului Sfânt, întrucât activitatea unuia e o consecinţă a activităţii celuilalt şi între activitatea unuia şi a altuia există un interval de timp. Activitatea sfinţitoare a Duhului Sfânt începe de când Acesta a fost trimis de Fiul (In 15, 26; 16, 7), adică de la Cincizecime. Iar azi efectele acestei trimiteri se împărtăşesc omenirii prin Sfintele Taine.

Duhul Sfânt se trimite în lume de Fiul, dar la această trimitere participă şi Tatăl, întrucât trimiterea e o activitate externă şi ca atare ea aparţine Fiinţei divine şi e comună Persoanelor. Duhul Sfânt fiind trimis în lume de Fiul, e trimis şi de Tatăl, după cum şi Fiul e trimis în lume nu numai de Tatăl ci şi de Duhul Sfânt. Dacă spunem că Fiul e trimis de Tatăl şi de Duhul Sfânt, pentru a arăta că la mântuirea oamenilor participă şi Tatăl şi Duhul Sfânt, putem spune şi aceea că Duhul Sfânt e trimis în lume de Fiul şi de Tatăl, pentru a arăta că Fiul şi Tatăl participă la sfinţirea oamenilor. Pentru a arăta că activitatea externă a lui Dumnezeu este o activitate a întregii Sfintei Treimi. De altfel, despre trimiterea Sfântului Duh în lume şi de către Tatăl, vorbeşte Însuşi

[288] *Dogmatica*, I, 8, trad. rom., p. 34; vezi şi p. 28.
[289] *Dogmatica*, I, 12, trad. rom., 45.

Domnul, când zice: „*Duhul cel Sfânt pe care-L va trimite Tatăl întru numele Meu...*" (In 14, 26)[290].

Cu toate acestea, când vorbim despre trimiterea Duhului Sfânt, spunem în mod obişnuit că El e trimis de Fiul, pentru a evidenţia că El a fost trimis prin mijlocirea, din cauza, pentru meritele Fiului şi după ce Fiul s'a înălţat la cer.

2.11. Noua atitudine a unor teologi ruşi cu privire la „Filioque"

Obosită de cei o mie de ani de polemică aproape sterilă, Teologia pravoslavnicei Rusii, cea mai strălucitoare dintre teologiile ţărilor ortodoxe din veacul trecut, s'a îndreptat spre alte limanuri, căutând o ieşire din impasul în care a ajuns. Căci cele două emisfere ale lumii creştine îşi apără cu o îndârjire din ce în ce mai mare poziţiile moştenite.

2.11.1. Discuţiile de la conferinţa unionistă de la Bonn şi ecourile lor în teologia ortodoxă

Conferinţa unionistă cu vechii catolici, care a avut loc la Bonn, a prilejuit, într'adevăr, o punere sub o faţă nouă, a problematicii dogmei purcederii Sfântului Duh, precum şi o adevărată avalanşă de studii asupra ei, în spirit irenic, în care două nuanţe se înfruntă, totuşi, cu îndârjire: aceea susţinută de partizanii fără rezerve, a formulei tradiţionale, pe care Biserica o apără de la Fotie şi, – alături de ea, dacă nu împotriva ei – alta, care cere revizuirea întregii problematici, pe temeiul poziţiei ambigue a scrierilor Sfinţilor Părinţi în această problemă.

În urma discuţiilor avute la Bonn între 14-16 sept. 1874 şi 10-16 august 1875, s'au stabilit, ca formulă ce trebuia primită de vechii catolici, 6 propoziţii care se pot întemeia pe Dogmatica damasciană; în ea se primeşte διὰ (art. 3), Fiul fiind socotit ca mijlocitorul între celelalte două Persoane, iar Duhul, ca legătură de iubire între Tatăl şi Fiul. Se precizează că Duhul Sfânt este al Fiului şi nu din Fiul, precum e din Tatăl – ca „Duh declarativ" al Cuvântului. Aceste propoziţii fiind înţelese de vechii catolici altfel decât de ortodocşi, nu s'a ajuns la nici un rezultat[291]. De aceea, discuţiile au fost reluate de ruşi şi de vechii catolici în 1892. Dacă discuţiile n'au atins nici de astădată scopul urmărit, ele au avut, însă, repercursiuni neprevăzute, dar solicitate de Sinodul Bisericii ruseşti: cei mai de seamă dintre teologii răsăriteni contemporani lor s'au rostit din nou asupra dogmei.

290 Cf. Sf. Ambrozie, *De spiritu Sancto*, III, 1, P.L. 16, 811.

291 Martin Jugie, *Theologia Dogmatica christianorum orientalium, ab Ecclesia catholica dissidentium*, Paris, 1933, vol. II, pp. 449-450.

2.11.2. Părerea lui Vasile Bolotov

Vasile Bolotov[292] publică în 1892, anonim, în „Revue internationale de Theologie", 27 de teze despre purcederca Sfântului Duh, în nemţeşte[293]. În calitate de secretar al comisiei însărcinate să dea un răspuns vechilor-catolici, el înaintează subcomisiei însărcinate cu referatul asupra lui „Filioque", patru documente: a) Un referat asupra vechilor-catolici, din 22 ian. 1895; b) Teze asupra lui „Filioque"; c) Epistola către Antonie, arhiepiscopul Finiei; d) Disertaţia despre însemnătatea ordinei Persoanelor Prea Sfintei Treimi, după concepţia Părinţilor răsăriteni – toate, afară de „Tezele", publicate abia în 1913 de A. Briliantov.

Iată un rezumat al lor[294]: „Dogmei" aparţine învăţătura despre purcederea din Tatăl şi despre consubstanţialitatea Persoanelor. Formula διὰ τοῦ Υἱοῦ e un „teologumen" de mare autoritate, ca aflându-se în scrierile patristice (mai, ales la Sf. Ioan Damaschin) ca şi în epistola Sf. Tarasie, aprobată de sinodul VII[295]. Ea arată însemnătatea lucrării veşnice şi a legăturilor veşnice ale Duhului Sfânt cu Tatăl şi cu Fiul, consubstanţialitatea şi mai ales ordinea Persoanelor[296]. Deci această ordine este cu adevărat intimă, imanentă şi veşnică[297]. Deci nu are caracter cronologic, ci unul logic.

Fiul nu e nici principiu, nici cauză, nici împreună-cauzator (συναίτιος), al existenţei Duhului Sfânt, ci *conditio sine qua non*, aşa încât Duhul să nu purceadă decât după naşterea Fiului, după cum suflarea pucede prin voce... Διὰ τοῦΥἱοῦ înseamnă purcederea, purcederea Duhului privită în actul prim, sau în devenire, în actualitate exprimându-se însă prin formula: purcede din Tatăl şi se odihneşte în Fiul. Totuşi, mărturiseşte că excluderea nuanţei de cauzalitate din formula διὰ nu se poate dovedi cu mărturii patristice pozitive, ci numai negative[298].

De asemenea, în formula ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, Bolotov vedea un teologumen, căci nici un sinod – afirmă el n'a consfinţit-o, spre deosebire de formula διὰ τοῦ Υἱοῦ. În sprijinul tezei sale, Bolotov aduce mărturia Mărturisirii lui Petru Movilă, pe aceea a lui Dositei, a Catehismului lui Filaret, a Dogmaticii lui Macarie şi a Mărturisirii credinţei de la hirotonia arhierească.

Formula ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς nu trebuie să fie înţeleasă cu excluderea formulei διὰ τοῦ Υἱοῦ care completează astfel: δι Υἱοῦ δε πρόεισιν[299].

Filioque nu are acelaşi sens cu διὰ τοῦ Υἱοῦ deoarece introduce ideea unei purcederi active de către Fiul; nefiind însă aprobată de un sinod ecumenic, cu un telogumen, de o însemnătate mai mică decât a aceluia; totuşi „Filioque" a primit autoritatea Fer. Augustin.

De altfel, nu poate fi socotit drept un impedimentum dirrimens al comuniunii dintre Biserici[300].

---

292 Profesor de Istoria Bisericii universale la Universitatea din Petersburg.

293 Vasile Bolotov, *Thesen über das „Filioque", von einem russischen Theologen.*

294 După M. Jugie, *Op. cit.*, pp. 462-467.

295 *Ibidem*, pp. 460-462.

296 *Tezele* 2-5, pp. 63-68; apud *idem, ibidem*, pp. 462-463.

297 Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola LII*, Migne, P.G. XXXII, col. 396; ibidem, p. 463.

298 *Tezele* 6 şi 8 etc., *ibidem*, p. 464.

299 *Teza* 7, *ibidem*, pp. 465-466.

300 *Tezele* 9-27, etc., *ibidem*, p. 466.

În „referatul" său, Bolotov face o critică a scrierii lui Fotie „Despre mistagogia Sfântului Duh", pe care o socoteşte insuficient documentată: Filioque nu e o erezie, iar ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς nu e o dogmă universal recunoscută; de asemenea, διὰ τοῦ Υἱοῦ e trecută sub tăcere.

Cât despre adaosul „Filioque", el nu e interzis, după Bolotov, de sinodul efesan, care nu vorbeşte despre simbolul constantinopolitan, şi despre cel niceean. Critica, pe care o face Fer. Teodoret Sf. Chiril Alexandrinul, se referă la erezia macedoniană, când scrie că Duhul Sfânt n'are existenţa *din* sau *prin* Fiul: ὡς ἐξ Υἱοῦ, ἢ δι' Υἱοῦ τὶν ὕπαρξιν ἔχον.

De asemenea e greşită informaţia celor care cred că papa Leon al III-lea n'a ţinut învăţătura „Filioque"[301].

A. L. Katansky luă apărarea lui Bolotov arătând că în „Filioque" e vorba depre anterioritatea logică, care nu implică pe cea cronologică. A. Th. Gussev, profesor la Academia din Kazan, a atacat viguros pe Bolotov şi pe Kireev, pentru învăţăura expusă mai sus, în 50 de teze. Kerensky ia o atitudine intermediară, primind numai câteva dintre tezele lui Bolotov. Împotriva lui şi a lui Gussev au scris A. Kireev, P. Svetlov şi Bolotov.[302]

2.11.3. Părerea lui P. Svetlov

Protoiereul P. Svetlov, profesor la Universitatea imperială Sf. Vladimir din Kiev a exprimat violent un punct de vedere asemănător[303]. El socoteşte că „e o ruşine pentru Teologia rusă să continue a considera „Filioque" ca o erezie, după ce, în urma discuţiilor între ambele părţi, în legătură cu chestiunea vechilor-catolici, s'a evidenţiat clar faptul existenţei acestei învăţături ca o părere blagocestivă teologică, la mai mulţi Părinţi şi Învăţători ai Bisericii, atât din Apus cât şi din Orient, ca: Tertulian, Atanasie cel Mare, Fer. Augustin, Epifanie din Cipru, Ambrozie din Mediolan, Grigore de Nyssa, Chiril Alexandrinul şi Ioan Damaschin". Dacă e drept că prin adaosul „Filioque" s'a călcat hotărârea de a nu se atinge simbolul interzicându-se modificarea lui, şi dacă e drept că s'a ridicat la rangul de dogmă o părere particulară, e tot atât de drept că despărţirea Bisericilor nu s'a produs din cauza lui „Filioque". Acest adaos a existat cu mult înainte de despărţirea Bisericilor, iar în Biserica spaniolă a fost introdus chiar în veacul al VI-lea. Adevărata pricină a despărţirii Bisericilor a fost cearta pentru pretenţia de supremaţie a papei.

De asemenea, nu se poate socoti „Filioque" drept semnal pentru ruperea legăturilor frăţeşti între Răsărit şi Apus. Istoria arată că nu s'a intenţionat acest lucru şi că la sinodul de la Toledo s'a folosit un simbol care are vreo 12 modificări faţă de cel niceo-constantinopolitan. (Observăm în treacăt că, dacă formula διὰ τοῦ Υἱοῦ este atestată de unii Sfinţi Părinţi, „Filioque" nu e deloc atestată de cei indicaţi mai sus de eruditul profesor, deci nu poate fi „o părere blagocestivă teologică"; despre rest, vom face observaţiile cuvenite la urmă).

---

301 M. Jugie, *ibidem*, pp. 468-471.

302 *Ibidem*, pp. 468-471.

303 Prot. P. Svetlov, *Învăţătura creştină în expunere apologetică*, cit. supra, vol. I, pp. 173-174.

2.11.4. Părerile Comisiei sinodale ruse

Comisia sinodală rusă, constituită pentru examinarea chestiunii vechilor-catolici a dat trei răspunsuri: în al II-lea articol din primul răspuns (23 febr. 1893), se respinge ideea a două principii în purcedere. În al III-lea articol se recomandă teologilor studierea expresiilor patristice ἐκ τοῦ Πατρὸς Υἱοῦ φανεροῦται, ἢ ἐκλάμπει, ἢ πρόεισιν, ἢ ἐψπορεύεται, spre a decide dacă ele se referă la trimiterea temporală, sau chiar și la viața veșnică a Dumnezeirii[304].

În al II-lea răspuns se cere din nou teologilor să precizeze dacă formula διὰ τοῦ Υἱοῦ nu se referă la „înainte-hotărârea creării lumii și împărtășirea mântuirii cu participarea celor trei Persoane ale Treimii"...

În al III-lea răspuns, adresat de astădată vechilor-catolici (6-4 iulie 1907), se arată că însemnătatea lui e aceea de condiție[305]. „Filioque nu mai e privit aici ca un „teologumen", ci ca un „philosophumenon", datorat înrâuririi lui Augustin, spre deosebire de formula διὰ τοῦ Υἱοῦ care e un teologumen ecumenic pentru Răsăritul ortodox (art. XVI p. „Filioque"); deci acesta nu e un „impedimentum dirrimens", iar ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς e un teologumen după διὰ τοῦ Υἱοῦ: punctul de vedere al lui Bolotov a triumfat în acest răspuns. Leporsky și Ioan de Kronstadt au acceptat un punct de vedere aproape romano-catolic[306].

2.11.5. Părerile lui S. Bulgakov

Protopresbiterul Sergiu Bulgakov tratează problema purcederii Duhului Sfânt, in extenso, în peste 50 de pagini dense din cartea sa *Paracletul*.

El începe studiul său cu constatarea unei deformări a gândirii dogmatice în privința Pnevmatologiei. Ea constă dintr'o logomahie sterilă pe o problematică falsă, catolico-scolastică. Această metodă înseamnă o biruință a romano-catolicismului mai mare decât dezlegarea problemei însăși. De aceea, reconsiderarea problematicii însăși, se impune (p. 87)[307].

Capitolul purcederii Duhului nu se pune pentru Părinți; ea e o taină de negrăit și inaccesibilă. Iar introducerea lui „Filioque" s'a făcut pentru a se salva unitatea în Treime și consubstanțialitatea Persoanei a II-a cu celelalte (p. 88-89). Expresia διὰ τοῦ Υἱοῦ e cea mai proprie pnevmatologiei răsăritene, deși au circulat și altele, spre a defini raportul Fiului cu Duhul Sfânt („cu Fiul și prin Fiul", „nemijlocit și prin mijlocirea Fiului" etc.), cea mai generală; prin introducerea ei în Dogmatica Sf. Ioan Damaschin, ea a primit o consacrare definitivă, dar n'are, în general, nici o legătură cu „Filioque" latin (pp. 89-90).

Teologia apuseană a luat ca punct de plecare unicitatea naturii în care apar trei ipostase per relationes ad invicem; iar această natură unică e asimilată Tatălui, potrivit părerii lui Tertulian, pe care o aflăm exprimată și de Fer. Augustin[308]: „principiu

304 M. Jugie, *op. cit.*, p. 474.

305 Art. 3, apud M. Jugie, *ibidem*, p. 476.

306 *Ibidem*, pp. 479-481.

307 Prot. S. Bulagakov, *Le Paraclet*, traducere din ruseşte de C. Andronicov, Paris, 1946, pp. 87-143.

308 Fericitul Augustin, *De Trinitate*, IV, 20, 229, Migne, P.L. XLII, col. 908: „Totius Divinitas vel similius dicitur Deitatis principium Pater est".

asemănător, dar nu identic cu cel răsăritean, al monarhiei Tatălui" (p. 95). Persoanele fiind relaţii, cele două sunt unite prin iubirea de a treia, Duhul Sfânt. Medievalii vorbesc despre prima cauză, despre purcederea ex ambobus făcând deosebirea între „de Patre principaliter" şi „De Filio" – „principium de principio"; sinodul de la Florenţa arată că în purcedere e vorba despe „ab uno principio et unica spiratione"; iar teologii apuseni, mai apropiaţi de noi, folosesc formulele „principium imprincipiatum" şi „principium principiatum" (ibidem, p. 95-97), prima referindu-se la Tatăl, a doua la Fiul.

Cele două tipuri de interpretare a purcederii – răsăritean şi apusean –, au existat paralel şi s'au ignorat; iar când s'au descoperit, au intrat în confict (vezi conflictul dintre Papa Martin şi Sf. Maxim, cu scrisoarea lui către Marin al Ciprului; după el, Sf. Chiril cu Fer. Teodoret) (ibidem, p. 99).

În veacul al IX-lea, progresul normal spre maturizarea dogmei e oprit de cearta pentru întâietatea jurisdicţională sub diferitele ei aspecte istorice... Mai mult, papa face din „Filioque" o „dogmă" obligatorie, introducându-l chiar în simbol (p. 100-101).

Formula lui Fotie reprezintă o biruinţă a spiritului scolastic, fără luptă: e tot „Filioque" latin, cu semnul de „mai puţin", deci un „anti-Filioque". Într'adevăr, el înţelegea purcederea ca o problemă a cauzalităţii, deci ca şi latinii; ca şi ei, el pleacă de la cauză: trebuie una singură (p. 103). Urmarea a fost deformarea problematicii; totul s'a redus la argumentarea pro sau contra, cu citaţii patristice (p. 106). Sinoadele de la Lyon şi din Ferrara-Florenţa desăvârşesc răul, ambele părţi ale lumii creştine disputând asupra originii, acea ὕπαρξις şi nu se deosebeau decât asupra numirii acelor izvoare: o cauză unică sau una dublă (p. 109).

Formula διὰ rău folosită de sinoadele unioniste ca punte de trecere de la un punct de vedere la celălalt, a rămas un cadru gol, umplut de fiecare cu ce a vrut, scrie Bulgakov. În fond însă, cele două partide au rămas pe ireductibilele puncte de plecare; iar schismaticii s'au socotit, reciproc, eretici (p. 115).

Bulgakov se ridică împotriva relaţiilor de origine, opuse: persoanele nu pot fi aceste relaţii. Subiectul oricăror persoane (şi al celor omeneşti ca şi al celor dumnezeieşti) e spiritul. În ce priveşte Persoanele Sfintei Treimi, e unul şi întreit în acelaşi timp. Deci trei ipostase şi toate la fel, fără origine şi în raport cu fiinţa Lor, tot fără origine, necunoscând producerea uneia în alta. Şi, deci, teologia producerilor ipostatice e defectuoasă: „Filioque e fără temei". Căci paternitatea, filiaţia, purcederea, nu privesc originea, ci arată relaţii concrete între ipostase egal de veşnice (p. 122).

Ca punct de plecare al *Concluziilor generale* privitoare la διὰ τοῦ Υἱοῦ şi „Filioque" (pp. 123-143), el arată sterilitatea controversei: problema se află ca şi în momentul apariţiei ei, plus o bibliotecă de citaţii şi de interpretări. „Filioque" a devenit simbolul absolutismului papal sau al tăgăduirii lui.

Într'adevăr, nu se poate arăta care e semnificaţia vie a acestei divergenţe, unde şi prin ce dovedeşte ea năzuinţa la punerea în lumină a unui capitol teologic de interes practic: asupra trimiterii Duhului Sfânt, asupra darurilor Lui, asupra misterelor Lui, sau asupra harului... (pp. 123-124). „Filioque" s'a născut dintr'un exces de „hristocentrism" al Bisericii apusene; el duce la un dezechilibru dogmatic şi practic în concepţia despre a doua şi a treia ipostasă (p. 125).

Purcederea Duhului Sfânt e socotită ca o producere – ca şi naşterea Fiului: *duae productiones, duae processiones*. Iar această producere e socotită ca αἰτία, cauza, ἀρχή,

principium. E aici o enigmă, căci toate Persoanele sunt fără de cauză, fără principiu (contrariu expresiilor patristice: Tatăl e ἀναιτιατός, dar αἰτία celorlalte Persoane, care sunt αἰτιάτοι: aşa învaţă, de pildă, Sf. Vasile şi alţii, după el, printre care şi Sf. Ioan Damaschin). E drept că la Sfinţii Părinţi această formulă are sens mai mult descriptiv (la care se mai adaugă şi: ῥίζα, πηγή, ἀρχή). De altfel, noţiunea de cauză e cu totul alta, începând de la Kant şi, în *Capetele Filozofice* ale Sf. Ioan Damaschin e absentă orice învăţătură asupra cauzei. Părinţii afirmau monarhia Tatălui, epigonii au pus accentul pe cauză: Fotie pune alternativa: două cauze sau una singură (p. 128).

Greşeala iniţială este aceea că se înţelege natura ca un fond comun al Ipostaselor, ca o coproprietate a lor – deci separată de ele. În realitate natura aparţine tot atât de bine Sfintei Treimi în întregimea ei cât şi fiecăreia dintre Ipostase: antinomia identităţii distinctului şi a distincţiei identicului (p. 133). Natura triunică a Treimii consubstanţiale e identică cu a fiecărei ipostase „într'un chip model" (p. 134).

Sfântul Duh e legătura de iubire a celorlalte două ipostase; triunghiul e simbolul desăvârşit al Sfintei Treimi, prin punctele sale (nu prin linii, ca în „Filioque", p. 135).

Nu există dogmă care să precizeze purcederea Duhului Sfânt şi deci nu poate fi vorba de o erezie asupra acestui capitol, ca şi în cazul hristologiei înainte de Niceea. „Ideea generală şi fundamentală a dogmei asupra Duhului Sfânt şi asupra „purcederii" Sale e că relaţia Sa cu Tatăl e determinată după principiul „monarhiei Tatălui"; Sfântul Duh se referă la El ca acela care revelează faţă de cel ce se revelează şi, în afară de aceasta, ca Acela care corevelează (cu Fiul) pe Tatăl" (p. 139). De aceea, toate teologumenele pot fi primite: „Filioque" ca şi ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς. Stadiul de azi al Pnevmatologiei nu îngăduie formularea acestei dogme şi ea nu poate constitui un *impedimentum dirrimens*: diferitele formule amintite sunt numai opinii teologice şi, prin practica liturgică, cele două principale διὰ şi „que", au dobândit drept de cetăţenie în Biserica creştină.

Subiectul în această imagine treimică a iubirii e Tatăl, pe care se orientează ipostasurile...; celelalte Persoane se unesc cu imaginea bi-unică a acestei descoperiri părinteşti şi reprezintă diada, în care o Persoană e nedespărţită de cealaltă. În acest fel, Fiinţa fiecăreia e în relaţie cu Tatăl, care se autorevelează prin Ea şi cu celaltă Persoană: de aceea, la *Filioque* se poate adăuga şi a *Patre Spirituque*. Textele noutestamentare (In 16, 13; Ga 4, 6; Rm 8, 9), ca şi numele lui Hristos ne arată legătura strânsă între a doua şi a treia Persoană (cf. Is 61, 1; Lc 4, 18).

2.11.6. Concluzii

Părerile iluştrilor teologi citaţi izvorăsc dintr'o simţire adâncă creştină de iubire faţă de cei care au primit un punct de vedere străin de al Bisericii noastre şi sunt în afara ei.

Să iubim pe cei care au greşit, nădăjduind îndreptarea lor; dar să ne ferim de greşeala lor, mai ales când Biserica întreagă a osândit-o. Aceasta e realitatea cu privire la „Filioque".

În entuziasmul care a cuprins pe unii dintre participanţii la Conferinţa unionistă de la Bonn s'a mers câteodată prea departe, aşa cum a făcut, după aceea, un Svetlov, care declară: „Deosebirile între confesiunile creştine, chiar cele dogmatice, sunt neesenţiale şi exagerate. Erezia Bisericilor apusene nu este dovedită şi nici nu poate fi dovedită".

Greşeala iniţială este insuficienţa informaţiei istorice, sau neglijarea ei faţă de însemnătatea unirii Bisericilor. Căci Biserica ortodoxă a reacţionat, de la început, în trecut, ca un organsim viu care taie de la ea mădularul bolnav, ca să nu se cangreneze întreg organismul. Aşa a procedat fără zăbavă la primul contact cu erezia, care a şi provocat incidentul cunoscut, de la Locurile Sfinte, prin anul 808. Din acel moment, erezia apuseană n'a fost nici uitată, nici iertată. Biserica ortodoxă şi-a formulat astfel atitudinea:

„Purcederea e la Tatăl" este o dogmă, fiind expusă de simbolul formulat de două sinoade ecumenice şi primită fără rezerve de toată lumea creştină, pe temeiul celor două izvoare ale Revelaţiei durnnezeieşti.

Διὰ τοῦ Υἱοῦ e un teologumen, fiind primit de unii dintre Sfinţii Părinţi.

Cât despre „Filioque", este o erezie, deoarece nu-şi are temei nici în Sfânta Scriptură, nici în Sfânta Tradiţie.

Cei ce nu mărturisesc adevărata credinţă nu pot avea împărtăşire şi binecuvântare cu noi.

Aceasta se poate spune, în esenţă, despre părerile noi ale iluştrilor teologi ruşi.

Sinodul al III-lea ecumenic a spus aceasta răspicat acum mai bine de un mileniu şi jumătate.

Cât despre unele afirmaţii ca aceea că papa Leon al III-lea ar fi ţinut şi el „Filioque", se cunoaşte informaţia lui Atanasie Bibliotecarul, contrarie ei. De altfel, chiar aşa fiind, situaţia ar rămâne neschimbată; învăţătura Bisericii lui Hristos nu e în funcţie de oameni, ci de Revelaţia dumnezeiască.

3. DUMNEZEU CREATORUL ŞI DUMNEZEU PRONIATORUL

3.1. Acţiunea creatoare şi proniatoare a lui Dumnezeu

Consideraţii generale

Am tratat în cele de până aici despre Dumnezeu unul în fiinţă şi întreit în persoane. Deci, despre Dumnezeu în Sine. În cele expuse am arătat, între altele, că Dumnezeu este iubire (1 In 4, 8). De aici rezultă că noi nu putem cugeta pe Dumnezeu ca având o viaţă izolată; ca trăind numai în Sine. Iubirea fiind comunitară, se cere activată cât mai mult. Acest lucru îl vedem noi, în mod clar, la Dumnezeu, care îşi activează iubirea Sa nu numai în comuniunea treimică, ci a hotărât, din veci, să o reverse şi asupra altora. Iar pentru a avea asupra cui s'o reverse, El a hotărât, din veci, crearea lumii. Astfel crearea este prima manifestare în afară a iubirii divine. Este prima acţiune externă a lui Dumnezeu şi premisa tuturor celorlalte acţiuni ale Divinităţii.

Dacă dogma Sfintei Treimi ne duce la ideea de iubire a lui Dumnezeu, crearea lumii ne arată atât iubirea cât şi atotputernicia Lui. Ştiind că Dumnezeu este iubire, avem încredere că El îşi manifestă iubirea faţă de noi; iar ştiind că e atotputernic ştim că avem un ocrotitor care ne poate mântui din robia păcatului. În felul acesta, doctrina despre crearea lumii, care la prima vedere e ceva teoretic, ceva filozofic, se încadrează perfect în Dogmatică, unde constituie o piesă principală a doctrinei generale despre mântuire.

Creaţia poate fi privită din două puncte de vedere: subiectiv şi obiectiv, sau ca activitate creatoare şi ca rezultat al acestei activităţi. De aceea, în acest capitol, vom vorbi mai întâi despre acţiunea creatoare şi proniatoare a lui Dumnezeu, iar apoi despre creaturi.

3.1.1. Creaţia

Originea lumii este o problemă ce a preocupat omenirea de totdeauna. Acestei probleme i s'au dat, atât în trecut cât şi azi, diferite soluţii.

După unii, lumea e creată de Dumnezeu, dar nu din nimic, ci dintr'o materie eternă ca şi El. Dumnezeu n'a avut, deci, la crearea lumii decât rolul de arhitect. Concepţia aceasta punând la originea lumii două principii: Dumnezeu şi materia se numeşte dualistă. Ea a fost profesată de adepţii religiei lui Zoroastru (parsism), Platon, gnostici etc.

Alţii învaţă că lumea este o emanaţie din Dumnezeu. Aşadar, ea este substanţă divină şi ca atare este identică cu Dumnezeu. Această concepţie se numeşte panteistă.

Ea e profesată de brahmani şi de filozofii panteişti (ca de exemplu Giordano Bruno, Spinoza, Hegel ş.a.).

După alţii, lumea este rezultatul diferitelor combinaţii ale atomilor. Ca materie ea e veşnică, dar ca formă e produsul unei lungi evoluţii. Ea, aşa zicând, s'a făcut singură. Această concepţie se numeşte materialistă sau atomistă, şi e profesată de materialişti.

Toate părerile de mai sus nimicesc credinţa în Dumnezeu, fie prin aceea că îi neagă direct existenţa (materialismul), fie că îl prezintă ca pe o realitate neputincioasă (panteismul şi dualismul). După panteism, Dumnezeu apare ca o realitate impersonală; după dualism, El e o fiinţă personală, dar limitată, căci nu numai El este etern ci şi materia, care e independentă de El. Părerile amintite mai sus au fost împărtăşite, în diferite forme, şi de unii eretici creştini. Astfel: Simon Magul şi Menandru (sec. I), Vasilid (sec. II) ş.a. învăţau că substanţa lumii este eternă, iar lumea actuală a fost formată, din acea substanţă, de către îngeri. Maniheii (sec. III) şi priscilienii (sec IV) învăţau că lumea e opera diavolului. De aceea ziceau că lumea este rea. Această învăţătură o au şi paulicienii (sec. VII) şi bogomilii (sec. XI). Origen zicea că lumea e creată de Dumnezeu, dar nu în mod liber şi în timp, ci din veci. Dumnezeu fiind atotputernic, El a şi trebuit să creeze lumea, de când e atotputernic. Şi cum e atotputernic din veci, tot din veci a trebuit să şi creeze lumea. Astfel, lumea este eternă ca şi Dumnezu.

Împotriva rătăcirilor de mai sus şi a altora asemănătoare, Biserica învaţă că lumea e opera lui Dumnezeu, creată nu dintr'o materie existentă din veci, sau coeternă cu Dumnezeu, ci din nimic. Aceasta înseamnă că Dumnezeu Însuşi a creat substanţa lumii şi din această substanţă a creat apoi lumea. Dumnezeu a creat lumea nu dintr'o necesitate internă sau externă, ci în mod liber, în timp, sau mai bine zis deodată cu timpul şi nu din eternitate. Aceste, adevăruri urmează să le dezvoltăm în cele următoare.

3.1.2. Creaţia din nimic

Dumnezeu a creat lumea din nimic. Prin cuvântul lume (univers), înţelegem tot ceea ce există afară de Dumnezeu. Prin creare întelegem aducerea unui lucru din inexistenţă la existenţă. Deci, când zicem că Dumnezeu a creat lumea din nimic, înţelegem că: a) autorul lumii e Dumnezeu, că lumea nu există de la sine, din veci, şi că nu s'a născut printr'o întâmplare oarbă, şi b) Dumnezeu a produs lumea nu din fiinţa Sa, nici dintr'o materie existentă din veci, ci a adus-o la existenţă din totală neexistenţă.

a) Adevărul că *lumea e creată de Dumnezeu* e mărturisit de Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. În Sfânta Scriptură citim: *„La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul"* (Fc 1, 1). *„Dumnezeu... a făcut lumea aceasta şi toate cele ce sunt într'însa"* (FA 17, 24). Acest adevăr e confirmat de nenumărate mărturii ale Sfintei Tradiţii. *Simbolul niceo-constantinopolitan* ne învaţă să credem „într'Unul Dumnezeu, Tatăl atotţiitorul, făcătorul cerului şi al pământului, văzutelor tuturor şi nevăzutelor". Sfinţii Părinţi vorbesc despre crearea de către Dumnezeu, fie direct, fie indirect, prin combaterea ereticilor care învăţau că lumea nu e opera lui Dumnezeu. Sf. Irineu, de exemplu, referindu-se la ereticii care spuneau că lumea e creată de îngeri, sau de alte puteri inferioare lui Dumnezeu, scrie: „Dumnezeu a creat lumea nu prin îngeri, sau prin oarecare puteri deosebite, căci

Dumnezeul a toate nu are lipsă de nimic, putând El face toate prin Cuvântul şi prin Spiritul Său"[309]. Sf. Ioan Damaschin scrie: „Toţi care spun că îngerii sunt creatorii unei fiinţe, aceştia sunt gura tatălui lor, diavolul. Căci îngerii, fiind creaturi, nu sunt creatori. Făcătorul, Proniatorul şi Fiitorul tuturora este Dumnezeu, singurul nezidit, cel lăudat şi slăvit în Tatăl şi în Fiul şi în Sfântul Duh"[310]. Faţă de cei ce spuneau că lumea se datoreşte unei întâmplări oarbe, Sfinţii Părinţi observă că întâmplarea nu poate crea armonie, aşa cum vedem că există în lume. Ori, dacă există armonie, trebuie să existe şi o inteligenţă care a creat-o. Iar aceasta e Dumnezeu.

Se înţelege că cele spuse de Sfânta Scriptură şi de Sfânta Tradiţie, că lumea e creată de Dumnezeu, nu pot fi dovedite ştiinţific. Adam a cunoscut creaţia din Revelaţie şi tot la fel o cunoaştem şi noi. Ceea ce înseamnă că creaţia e obiect de credinţă.

b) Dumnezeu a creat lumea din nimic, adică a adus-o la existenţă din totală neexistenţă, din neant. El nu a format-o dintr'o materie existentă din eternitate, în afară de El (cum spun dualiştii), ci a produs-o, atât după substanţă, cât şi după formă, din nimic. Dacă Dumnezeu a creat lumea din nimic, atunci între El şi lume există o deosebire esenţială.

Cuvântul nimic nu trebuie înţeles ca un principiu, ca o cauză materială din care ar fi făcut Dumnezeu lumea, ci numai ca o noţiune prin care se explică lipsa oricărei realităţi (neantul), şi că Dumnezeu nu a avut nevoie de ceva, nu s'a folosit de vreun ajutor la crearea lumii, nu a făcut-o din vreo substanţă existentă din veci, nici din fiinţa Sa.

Dumnezeu fiind atotputernic, a putut crea lumea din nimic, adică a putut-o aduce la existenţă din ceea ce pentru noi este inexistenţă. Adevărul acesta poate fi, întrucâtva, lămurit, prin analogia cu creaţiile spiritului omenesc. Se ştie că omul poate descătuşa energia din elementele lumii, descătuşare ce e un fel de creare. El poate aduce la existenţă lumina electrică din ceea ce nu e lumină. Deci, aşa zicând, poate crea ceva luminos din ceea ce pentru simţul comun nu e luminos. Prin creaţiile spiritului omenesc lumea se umple de lumină, se transfigurează, primeşte o formă nouă şi, prin ajutorul lui Dumnezeu, e îndrumată spre desăvârşire.

După concepţia creştină, materia este inferioară spiritului. Spiritul este acela care o pătrunde, o modelează, îi dă diferite forme, o poate desface în energie etc. De aceea se poate accepta din punct de vedere logic, că ea este creată de spirit. Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să credem numaidecât că spiritul absolut a creat materia deodată ca o masă densă. Dumnezeu a creat, la început, substratul sau substanţa lumii, din care a creat apoi toate făpturile văzute.

Din Sfânta Scriptură vedem că Moise nu face nici o amintire de existenţa vreunei mase sau materii necreate, din care ar fi produs Dumnezeu lumea. Dacă ar fi existat o astfel de materie, el ar fi trebuit să amintească de ea. Dar el îşi începe referatul cu cuvintele: *„La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul. Şi pământul era fără chip şi pustiu..."* (Fc 1, 1-2). Expresia la început înseamnă la începutul timpului; înseamnă că atunci nu exista nimic afară de Dumnezeu. Ea arată că substanţa lumii a fost creată de Dumnezeu la începutul timpului şi nu exista din eternitate. Pe temeiul referatului mozaic, evreii au crezut totdeauna că lumea e creată de Dumnezeu din nimic. Aceasta se vede din 2 Mac

309 *Contra ereziilor*, I, 22, P.G. 7, 669.

310 *Dogmatica*, II, 3, trad. rom., p. 64.

7, 28, unde citim: *„Te rog, acum, copile, uită-te la cer şi la pământ şi la toate cele ce sunt într'însele, şi cugetă că Dumnezeu le-a făcut din nimic şi că neamul omenesc are aceeaşi obârşie"*. Crearea lumii din nimic se vede şi din cuvintele Sf. Evanghelist Ioan: *„Toate printr'Însul s'au făcut şi fără El nimic nu s'a făcut din tot ce s'a făcut"* (In 1, 3).

Iar dintre Sfinţii Părinţi, Sf. Irineu scrie: „Ereticii nu cred că Dumnezeu din cele ce nu erau, precum a voit, a făcut toate cele ce s'au făcut, ca să fie... Oamenii desigur că nu pot face ceva din nimic, ci numai dintr'o materie existentă. Dumnezeu întrece însă pe oameni, înainte de toate prin aceea că El Însuşi a aflat materia formaţiunii Sale, nefiind aceasta mai înainte"[311]. Sf. Atanasie zice: „Dacă Dumnezeu nu este şi autorul materiei, ci a făcut lucrurile din materia existentă deja, atunci El apare slab, deoarece n'a putut fără materie să producă nimic din cele existente, precum şi slăbiciunea tâmplarului se arată prin aceea că fără lemn el nu poate face nimic"[312].

Spunând că lumea e creată din nimic, exprimăm dogma creaţiei în mod negativ. Dacă vrem să o exprimăm în mod pozitiv, atunci trebuie să spunem că lumea a provenit din voinţa lui Dumnezeu. Deci ea are o cauză.

3.1.3. Creaţia în timp

Dumnezeu a creat lumea în timp. Dacă lumea nu e o emanaţie din Dumnezeu, dacă nu e produsă nici din fiinţa lui Dumnezeu, nici dintr'o materie existentă în veci, ci e creată din nimic, atunci ea are un început. Atunci ea a fost creată în timp şi nu e veşnică. Timpul este măsura mişcării sau a schimbării. Şi întrucât mişcarea sau schimbarea e legată de lume putem spune că timpul face parte constitutivă din lume. El e caracteristică a lumii[313].

Înainte de crearea lumii exista numai Dumnezeu, la care nu este schimbare. De aici urmează că timpul nu a putut exista înainte de existenţa lucrurilor mărginite şi schimbătoare. Nu a putut exista înainte de facerea lumii. De aceea se poate spune, pe drept cuvânt, că începutul timpului coincide cu începutul lumii. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a creat lumea deodată cu timpul. Timpul nu se poate cugeta fără lume, şi lumea fără timp. Înainte de a exista lumea nu exista timpul, şi înainte de timp nu a existat lumea. Fer. Augustin scrie în această privinţă: „Fără îndoială, lumea s'a creat nu în timp, ci împreună cu timpul; căci ceea ce se face în timp, aceea se face după un timp, şi înainte de un timp, după acel timp ce a trecut şi înainte de acela care este viitor. Înainte de crearea lumii însă, nu putea să fie un timp trecut, căci nu exista nici o creatură în a cărei mişcare sau schimbare ar fi decurs timpul; cu timpul însă s'a creat lumea, dacă la producerea ei s'a născut rnişcarea sau schimbarea"[314].

Învăţătura că lumea s'a creat în timp, sau deodată cu timpul, deci că ea are un început, se întemeiază pe mai multe mărturii revelaţionale. În Sfânta Scriptură citim: *„Mai înainte ca să se fi născut munţii şi mai înainte ca pământul şi lumea să fi luat făptură, din veac şi până în veac, Tu eşti, o, Dumnezeule"* (Ps 15, 2). Iar Domnul spune: *„Şi acum la Tine Însuţi mă preamăreşte, Tu, Părinte, cu slava pe care la Tine am avut-o, mai înainte ca*

311 *Contra ereziilor*, II, 10, nr. 2 şi 4, P.G. 7, 735-736.

312 *Cuvânt despre întruparea Cuvântului lui Dumnezeu*, nr. 2, P.G., 25, 100.

313 *De civitate Dei*, XI, 4, 2, P.L. 41, 319.

314 *Ibidem*.

să fie lumea" (In 17, 5). Chiar şi cuvintele lui Moise că, „*la început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul*" (Fc 1, 1), arată că lumea are un început. De un început şi sfârşit se poate vorbi numai în cadrul timpului. Aşa se spune, de exemplu: la începutul zilei, la începutul anului etc. Aceasta înseamnă că noi împărţim timpul în bucăţi. Toate aceste bucăţi alcătuiesc timpul în general, de aceea putem vorbi şi de un început general al timpului. În acest început a făcut Dumnezeu lumea. Aşadar, ea e făcută la începutul începuturilor. Înainte de acest început nu exista decât Dumnezeu. „*La început era Cuvântul...*" (In 1, 1). Când a început lumea să existe, atunci exista deja Dumnezeu, exista Logosul, care e mai înainte de timp, e din veşnicie.

Cu privire la crearea lumii în timp s'a obiectat că: a) ea stă în contrazicere cu neschimbabilitatea lui Dumnezeu, deoarece prin creare intervine o schimbare în Fiinţa divină. b) S'a mai spus apoi că dacă lumea s'a creat în timp, ce a făcut Dumnezeu înainte de crearea ei, şi c) întrucât Dumnezeu e atotputernic din veci, şi lumea trebuie să fie veşnică.

La aceste obiecţiuni şi îndoieli, Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti au răspuns:

a) Crearea în timp nu contrazice neschimbabilitatea lui Dumnezeu, deoarece ideea lumii a existat în Dumnezeu din veci, numai realizarea ei s'a făcut în timp. Crearea lumii nu este deci altceva decât realizarea ideii veşnice şi neschimbabile a lui Dumnezeu. Prin creare nu a intervenit nici o schimbare în fiinţa lui Dumnezeu, întrucât numai crearea are un început, pe când ideea sau planul lumii e veşnic[315]. Dumnezeu execută sau realizează numai acest plan atunci când crede că e bine. Îl realizează în timp. Prin aceasta se vede că El e persoană şi are voie liberă, că nu a creat lumea în urma vreunei necesităţi, interne sau externe. „Dumnezeu a creat lumea numai din singură voinţa Sa"[316]. El „*le lucrează toate potrivit sfatului voinţei Sale*" (Ef 1, 11). „*Dumnezeul nostru este în ceruri şi tot ceea ce El voieşte, îndeplineşte*" (Ps 115, 11; 135, 6). Sf. Grigore Palama învaţă că altceva e fiinţa şi altceva e voinţa şi lucrarea în Dumnezeu. Dacă în Dumnezeu voinţa şi lucrarea ar fi tot una cu fiinţa, atunci ar însemna că de când există fiinţa există şi creaţiunea, există lumea. Ar însemna că lumea e eternă ca Dumnezeu şi că nu e nu produs al voinţei Sale libere.

Totalitatea ideilor după care a creat Dumnezeu lumea a fost numită de teologii ruşi Sofia, sau înţelepciunea lui Dumnezeu. A fost numită Sofia necreată, spre deosebire de lumea noastră, care fiind copia acelei Sofii, a fost numită Sofia creată. Sofia creată, adică lumea noastră, reflectă planul divin, adică Sofia necreată, atâta vreme cât nu s'a sălăşluit păcatul în ea. Însă îndată ce a intrat păcatul în lume, ea şi-a pierdut caracterul sofianic, pe care-l va recăpta numai după ce se va elibera de păcat. Sofia expusă în felul de mai sus, nu are în ea nimic eretic. Prin ea se exprimă învăţătura Bisericii despre planul lui Dumnezeu, etichetat cu numele de Sofia. Sergiu Bulgakov, însă, ocupându-se mai îndeaproape cu Sofia, vorbeşte uneori despre ea ca despre un fel de a patra entitate în Sfânta Treime. Prin aceasta el s'a abătut de la învăţătura Bisericii. De aceea, învăţătura lui a fost condamnată de Biserica rusă (de patriarhul Serghie).

Lumea fiind creată după planul veşnic al lui Dumnezeu, ea este, într'un anumit fel, reflexul acelei lumi ideale aflătoare în Dumnezeu din veci. De aceea ea este bună şi frumoasă, la origine, numai omul a deformat-o prin păcat. Ea va reveni la frumuseţea originală atunci când va fi înlăturat păcatul din ea.

---

315 Fer. Augustin, *De civitate Dei*, XI, 4, 2, P.L. 41, 319.

316 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 14.

Afirmaţia că lumea e creată după un plan, după ideile veşnice ale lui Dumnezeu, pare a fi identică cu afirmaţia lui Platon, care de asemenea susţinea că lumea noastră este chipul unei lumi ideale. Totuşi, privind lucrurile mai de aproape, constatăm că există deosebire între concepţia creştină şi cea platonică. După Platon, ideea după care e făcută lumea de demiurg este o realitate metafizică ce există în afară de Dumnezeu, pe când după concepţia creştină, acea idee se află în Dumnezeu, e gândită în veci de Dumnezeu.

b) La întrebarea că ce a făcut Dumnezeu înainte de crearea lumii, Fer. Augustin a răspuns: „Dacă înainte de crearea cerului şi a pământului n'a fost încă nici un timp, apoi la ce are să se întrebe: ce a făcut Dumnezeu atunci? Nu a fost atunci acolo unde nu a fost timp"[317].

c) Origen spune că dacă Dumnezeu e atoputernic din veci, atunci El nu mai e atotputernic, ci dimpotrivă, această afirmaţie, după observaţia lui Metodie, presupune că Dumnezeu nu este atotputernic în Sine, în fiinţa Sa, ci numai în raport cu creaturile. Iar dacă puterea Sa depinde de creaturi, atunci El nu mai e atotputernic, ci dimpotrivă, aceasta denotă o slăbiciune a Sa.

3.1.4. Lumea, opera Sfintei Treimi

Lumea e opera Sfintei Treimi. În Simbolul credinţei mărturisim că Tatăl e făcătorul cerului şi al pământului, văzutelor tuturor şi nevăzutelor. Iar Sfânta Scriptură spune: *„Pentru noi este un singur Dumnezeu, Tatăl, dintru care sunt toate şi noi întru El"* (1 Co 8, 6). Aşadar, Revelaţia ne prezintă pe Dumnezeu Tatăl ca autor al lumii; ca reprezentantul activităţii creatoare.

Aceasta nu înseamnă însă că celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi sunt străine de crearea lumii. Revelaţia divină ne arată că atât Fiul cât şi Duhul Sfânt sunt autori ai lumii. Deci că la creaţie participă toate trei Persoanele divine. În Sfânta Scriptură citim: *„Să facem om după chipul şi după asemănarea noastră"* (Fc 1, 26). Despre participarea Fiului la creare citim: („Toate printr'Însul s'au făcut, şi fără El nimic nu s'a făcut din tot ce s'a făcut" (In 1, 3). Iar despre Duhul Sfânt: *„Duhul lui Dumnezeu M-a zidit"* (Iov 33, 4). Acest adevăr îl evidenţiază şi Simbolul credinţei, în care se spune că prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, s'au făcut toate; iar Duhul Sfânt e numit „Domnul de viaţă făcătorul". Cu altă ocazie Biserica ne învaţă să „credem că Dumnezeu cel întreit în Persoane, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh este creator celor văzute şi nevăzute"[318]. După Sf. Vasile cel Mare, Tatăl e cauza primă a tuturor celor create; Fiul e cauza cea nemijlocit creatoare; iar Duhul Sfânt e cauza cea îndeplinitoare, aşa că cele create îşi au existenţa prin voia Tatălui; sunt aduse la existenţă prin lucrarea Fiului şi se îndeplinesc întru existenţă prin prezenţa Sfântului Duh[319].

Adevărul acesta rezultă de altfel şi din dogma despre unitatea fiinţei celor trei Persoane divine. Fiind deofiinţă şi având o voinţă, e natural ca una să nu fie străină

[317] *Confess.*, XI, 13, P.L. 32, 815.

[318] *Conf. Patr. or., Decretul 4.*

[319] *Despre Duhul Sfânt*, 16, n. 38, P.G. 32, 136

de activitatea alteia. Tatăl are în Sine ideea, impulsul spre creare. Fiul realizează acest impuls, îl traduce în faptă. Duhul Sfânt îl desăvârşeşte. El desăvârşeşte creatura[320].

3.1.5. Dumnezeu a creat lumea prin Cuvântul Său

Planul veşnic al lumii a fost realizat de Dumnezeu deodată cu timpul, prin voinţa şi prin Cuvântul Său. Cuvântul a fost modul sau mijlocul de manifestare şi realizare a voinţei lui Dumnezeu. În Sfânta Scriptură citim: *„Şi a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Şi s'a făcut lumină"* (Fc 1, 3).

Cuvântul are o forţă extraordinară. „Ca-n basme-i a cuvântului putere", zice un poet de-al nostru. Cuvântul înflăcărează şi îmbărbătează mulţimile, determinându-le la acţiuni. Aceasta înseamnă că el este un instrument prin care se aduc la existenţă lucruri inexistente. Ori, dacă cuvântul omenesc are o astfel de forţă, nu va avea cuvântul dumnezeiesc o forţă cu mult mai mare? De aceea putem crede şi nu trebuie să ne mirăm dacă se zice că lumea a fost creată de Dumnezeu prin Cuvântul Său.

3.1.6. Motivul şi scopul creaţiei

Dumnezeu a creat lumea în mod liber, nu în urma vreunei necesităţi interne sau externe. Aceasta înseamnă că a putut să o creeze sau nu. Dacă însă a creat-o, desigur că a existat un motiv şi un scop pentru crearea ei. Motivul este imboldul, este temeiul care dă naştere acţiunii. Scopul e rezultatul acţiunii, prevăzut de mai înainte. Drept aceea spunem că şi pentru crearea lumii a trebuit să existe un impuls care a dat naştere activităţii creatoare şi o ţintă spre care tinde acea activitate, dar nu putem spune că motivul şi scopul ar fi în afară de Dumnezeu.

Se ştie că în lumea noastră, cel ce urmăreşte un scop îl urmăreşte spre a-şi împlini anumite lipsuri, spre a-şi desăvârşi fiinţa. La Dumnezeu însă, lucrurile se prezintă altfel. El e desâvârşit. Lui nu-i lipseşte nimic, aşa că nu se poate spune că prin creare ar urmări să-şi desăvârşească fiinţa; ar urmări vreun scop ce există afară de El. Un astfel de scop nu există pentru Dumnezeu. Dar afară de Dumnezeu nu există nici vreun motiv care L-ar obliga la acţiune. Dumnezeu nu e constrâns de nici o forţă internă sau externă la activitate.

Astfel stând lucrurile, trebuie să spunem că atât motivul cât şi scopul creării nu pot fi căutate în afară de Dumnezeu. Nu există o ţintă superioară lui Dumnezeu spre care ar tinde El. El e ţinta supremă şi nu are nevoie de nimic în afară de Sine. El e adevărul, binele şi frumosul absolut; e perfecţiunea supremă spre care tind toate făpturile. În afară de El nu există alt scop. Aceasta înseamnă că întrucât întreaga creatură urmăreşte un scop suprem, ea e orientată spre Dumnezeu. Prin această orientare, făpturile preamăresc pe Dumnezeu şi astfel devin fericite.

Biserica ne învaţă că „Dumnezeu deşi este în Sine Însuşi bun şi prea bun, deşi este atotperfect şi preamărit, totuşi ca să se împărtăşească şi alte fiinţe de bunătatea Sa, preamărindu-L, a creat lumea din nimic"[321]. Deci, după învăţătura Bisericii,

320 Cf. I. Damaschin, *Dogmatica*, II, 12.

321 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 8.

Dumnezeu a creat lumea din motivul bunătăţii şi al iubirii Sale. A creat-o pentru a împărtăşi şi altora din tezaurul bunătăţii Sale; pentru a face şi pe alţii fericiţi.

Dacă zicem că Dumnezeu a creat lumea din iubire, nu înţelegem că trebuia să găsească în afară de Sine o făptură pe care s'o iubească şi fără de care n'ar putea fi fericit. Omul, pentru a-şi manifesta iubirea, are nevoie de o altă făptură. Dumnezeu însă, fiind întreit în Persoane, avea pe cine iubi şi înainte de creaţie.

Sfânta Scriptură arată ca motiv al creării bunătatea lui Dumnezeu, în toate acele locuri în care spune că tot ce face Dumnezeu face spre folosul creaturilor şi din iubire faţă de ele. Dacă El face totul din iubire faţă de făpturi, atunci şi crearea lor este un act al bunătăţii dumnezeieşti. *„Lăudaţi pe Domnul că este bun"* (Ps 135, 3). *„Domnul este bun pentru toţi şi îndurările Sale se revarsă peste toată zidirea Sa"* (Ps 145. 9). Sf. Irineu scrie: „Nu ca şi când ar fi avut Dumnezeu lipsă de om, a făcut pe Adam, ci pentru ca să aibă în cine aşeza binefacerile Sale"[322]. Sf. Ioan Damaschin zice: „Pentru că bunul şi prea bunul Dumnezeu nu s'a mulţumit cu contemplarea Lui proprie, ci prin mulţimea bunătăţii Sale a binevoit să se facă ceva care să primească binefacerile Sale şi să se împărtăşească din bunătatea Lui, aduce de la neexistenţă la existenţă şi creează universul, atât pe cele văzute cât şi pe cele nevăzute, şi pe om, care este alcătuit din elemente văzute şi nevăzute. În timp ce gândeşte, creează; iar gândul se face lucru, realizându-se prin Cuvânt şi desăvârşindu-se prin Duh"[323].

Scopul creării lumii este *preamărirea* lui Dumnezeu şi *fericirea* creaturilor. Fericirea creaturilor este scopul imediat, iar scopul ultim şi suprem este preamărirea lui Dumnezeu. Ambele scopuri sunt atât de îmbinate, încât putem spune că se cuprind unul în altul şi formează oarecum un singur scop. De aceea vedem că şi Sfânta Scriptură spune uneori că Dumnezeu a creat lumea pentru fericirea ei, iar alteori că a creat-o pentru preamărirea Sa. *„Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria"* (Ps 19, 2). Dacă cerurile arată mărirea lui Dumnezeu, desigur că ele pentru aceasta au şi fost create. Deci scopul creaturii e arătat a fi preamărirea lui Dumnezeu. Acelaşi lucru rezultă şi din cuvintele Domnului: *„Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune şi să mărească pe Tatăl vostru, care este în ceruri"* (Mt 5, 16).

Fericirea creaturilor ca scop al lumii se vede în acele locuri ale Sfintei Scripturi, în care se spune că Dumnezeu nu încetează a face bine creaturilor Sale (FA 14, 17), că El dă tuturora viaţă, suflare şi toate cele bune (FA 17, 25) şi că El aşa de mult a iubit lumea, *„încât a dat pe Fiul Său, Unul Născut pentru ca oricine care crede într'Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică"* (In 3, 16).

Strânsa legătură a celor două scopuri, a preamăririi lui Dumnezeu şi a fericirii creaturilor, se poate vedea şi din faptul că, cu cât preamăreşte cineva mai mult pe Dumnezeu, cu atât e mai fericit. Dumnezeu e perfecţiunea absolută. Apropierea de această perfecţiune înseamnă preamărirea ei, dar înseamnă totodată şi fericirea aceluia ce se apropie de ea. Prin comuniunea cu Dumnezeu ni se comunică şi nouă ceva din perfecţiunea divină. Ni se comunică Harul, care ne îndumnezeieşte şi care, ridicându-ne aproape de izvorul vieţii, ne face să ne simţim fericiţi. Prin aceasta se împlinesc cuvintele Domnului, care zice: *„Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui şi acestea toate cele necesare pentru viaţă se vor adăuga vouă"* (Mt 6, 33).

322 *Contra ereziilor*, IV, 14, P.G. 7, 1010.

323 *Dogmatica*, II, 2, trad. rom., 59.

Scopul creaţiunii nu poate fi zădărnicit de nimeni şi de nimic. Relele pe care le fac unii oameni, nu zădărnicesc nici preamărirea lui Dumnezeu, nici adevărata fericire a creaturilor. Cei ce fac rele anihilează acest scop numai pentru sine, nu pentru toţi, aşa după cum cel ce închide ochii zădărniceşte lumina soarelui numai pentru sine, nu pentru toată lumea.

3.1.7. Dumnezeu a creat lumea bună

Dumnezeu a creat lumea bună (perfectă)[324]. Lumea fiind realizarea planului lui Dumnezeu, fiind opera lui Dumnezeu, care e atotperfect şi atotbun, nu poate fi decât bună. Dumnezeu nu poate crea ceva rău şi imperfect, întrucât aceasta ar veni în contradicţie cu fiinţa Sa.

Privind lumea din punct de vedere fizic, vedem că în ea există o anumită ordine şi armonie, precum şi tot felul de bunuri necesare vieţii omeneşti. Aceasta ne face să concludem că ea e bună, din punct de vedere fizic. Dar ea e bună şi din punct de vdere spiritual, întrucât în ea se poate progresa pe calea mântuirii şi se poate ajunge la fericire. Deci în lume există toate cele necesare ca să se poată ajunge la scopul pentru care e făcută ea.

Bunătatea şi perfecţiunea lumii ne-o arată Sfânta Scriptură, când zice: *„Şi a privit Dumnezeu la toate câte le făcuse şi iată, erau foarte bune"* (Fc 1, 31). Şi *„orice făptură a lui Dumnezeu este bună"* (1 Tim 4, 4). Bazată pe aceste cuvinte, Biserica ne învaţă că „creatura este bună, pentru că toate sunt bune câte le-a creat Dumnezeu, cu acea deosebire că creatura cea raţional liberă, depărtându-se de Dumnezeu, se face rea, nu pentru că Dumnezeu a creat-o astfel, ci din cauza faptelor sale celor neraţionale. Iar creatura cea neraţională, care nu are voinţă liberă, este în orice mod bună după natura sa". Aşadar, Biserica ne învaţă că lumea, aşa cum a făcut-o Dumnezeu, e bună. Răul din ea nu este opera lui Dumnezeu, ci a fiinţelor raţionale, (mai întâi a diavolului şi apoi a omului), care au păcătuit şi prin aceasta s'au abătut de la izvorul binelui. De aceea răul e în primul rând de ordin moral. Răul fizic (durerile fizice) nu este decât o consecinţă a răului moral. Sfinţii Părinţi spun că răul nu are fiinţă, întrucât el nu este creat de Dumnezeu, ci fiinţă au numai cele create de Dumnezeu. Răul nu este o entitate, ci numai o lipsă a binelui. Nu este esenţial legat de vreo realitate şi nu face parte integrantă din vreo creatură. El e cauzat de îndepărtarea omului de la bine. Aceasta o spuneau Sfinţii Părinţi când combăteau pe gnostici şi manihei, care învăţau că răul e ceva esenţial în lume şi e opera unui principiu rău. Răul nefiind o entitate ce ar face parte constitutivă din lume, el poate fi înlăturat.

Omul, deşi poate face răul, totuşi prin aceasta el nu poate zădărnici scopul general al creaţiei, întrucât Dumnezeu, fie că limitează puterea răului, fie că-l face să aibă urmări bune. De aceea, deşi există răul, totuşi omul îşi poate ajunge menirea sa. Lumea actuală oferă omului posibilitatea de a se mântui, prin învingerea răului. Ori, aceasta înseamnă că lumea e bună şi după căderea omului în păcat. De aceea e greşită concepţia pesimistă despre lume, concepţia care susţine că lumea e rea şi că în ea nu ne putem mântui.

Dar tot greşită e şi concepţia *optimismului absolut*, după care lumea actuală e cea mai bună pe care trebuia să o creeze Dumnezeu. Când zicem că lumea actuală

[324] *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 31.

e perfectă sau bună, noi înţelegem numai o *perfecţiune relativă*, nu una absolută. O perfecţiune care constă în aceea că făpturile îşi pot ajunge destinaţia lor. Perfect în sens absolut e numai Dumnezeu. Optimismul absolut îl susţine filozoful Leibnitz[325]. Părerea aceasta e greşită, întrucât ea mărgineşte libertatea lui Dumnezeu. După ea, Dumnezeu e liber sau nu să facă lumea, dar dacă s'a hotărât s'o facă, atunci El trebuie s'o facă perfectă; să facă lumea cea mai perfect posibilă. Şi aceasta e lumea noastră. Fiind vorba de creare, Dumnezeu nu are libertatea specificaţiunii, ci numai pe cea a contradicţiei. Libertatea specificaţiunii constă în posibilitatea de a face un lucru, sau altul, de altă natură, de exemplu a citi, a cânta etc. Libertatea contradicţiei constă în posibilitatea de a face unul din lucrurile ce se contrazic, de exemplu pot să citesc sau nu. Pentru optimismul absolut, Dumnezeu a avut numai libertatea contradicţiei şi pe cea a specificaţiunii, cum o au oamenii. Adică a putut să creeze lumea sau nu; iar dacă s'a hotărât să o creeze, El a trebuit să creeze lumea actuală, care e cea mai perfect posibilă[326].

3.2. Providenţa dumnezeiască. Deismul

3.2.1. Despre Providenţă, în general

Dumnezeu, după ce a creat lumea, nu a lăsat-o în părăsire, ci poartă grijă de ea, atât pentru a nu se întoarce în neantul din care a fost adusă la existenţă, cât şi pentru a o sprijini să-şi ajungă scopul ce i s'a fixat.

Dacă citim în Sfânta Scriptură că Dumnezeu după ce a creat lumea s'a odihnit (în ziua a şaptea, Fc 2, 2), nu trebuie să înţelegem prin acest cuvânt că El a încetat orice activitate faţă de lume, ci numai că odată cu crearea omului a încetat de a mai crea fiinţe noi pe pământ. Sfânta Scriptură ne spune doar că după crearea omului, Dumnezeu purta grijă de el, în starea nevinovăţiei, iar după căderea în păcat s'a îngrijit de mântuirea lui. Ceea ce înseamnă că Dumnezeu nu şi-a încetat activitatea la sfârşitul creării[327].

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu faţă de lume şi de toate creaturile Sale se numeşte Providenţă sau Pronie. Ea este manifestarea iubirii lui Dumnezeu faţă de lume. Este o activitate externă, reală şi continuă a lui Dumnezeu, prin care se conservă şi se conduce lumea spre destinul ei.

---

325 În lucrarea sa scrisă în limba franceză şi intitulată: *Essai de Théodicé sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et d'origine du mal*, ed. I, 1810. E scrisă cu scopul de a combate scepticismul lui Bayle.

326 H. Andrutsos, *Dogmatica*, 120.

327 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 29.

3.2.2. Providenţa considerată sub aspectul de: conservare, conlucrare şi guvernare

În ideea de *Providenţă* deosebim trei acte, momente sau aspecte: *conservarea, conlucrarea* şi *guvernarea.*

a) Conservarea este grija ce o are Dumnezeu pentru păstrarea creaturilor Sale; este acea lucrare în virtutea căreia Dumnezeu menţine lumea şi fiecare făptură în parte, în forma lor originală. Conservarea nu este o creaţie nouă şi nici numai o pază a lumii ca ea să nu fie nimicită. Nu este o creaţie nouă[328], deoarece Dumnezeu nu mai aduce nimic de la neexistenţă la existenţă, ci numai păstrează în existenţă ceea ce a fost odată creat.

Dar conservarea nu este nici numai o păzire a lucrurilor de distrugere, ca şi când creaturile şi-ar avea puterea în ele de a se păstra, şi Dumnezeu ar sta numai la o parte spre a le proteja şi feri să nu vină cineva din afară să le distrugă. Conservarea constă într'o influenţă continuă a lui Dumnezeu asupra făpturilor, dându-le puterea de existenţă, aşa după cum uzina electrică dă putere de luminare becurilor.

Făpturile fiind mărginite, nu pot exista singure fără a fi în legătură unele cu altele, fără a se sprijini unele pe altele. Dacă făpturile nu pot exista singure, atunci nici lumea în întregul ei (care e compusă din făpturi), nu poate exista singură, ci pentru conservarea ei are nevoie de un sprijin din afară. Are nevoie de sprijinul şi influenţa lui Dumnezeu. Aşadar, conservarea nu e numai ceva negativ (păzirea de distrugere), ci şi ceva pozitiv (o influenţă continuă asupra lumii).

În conservarea lumii, Dumnezeu se foloseşte atât de puterile fizice şi spirituale din lume, cât şi de legile acesteia. Adevărul despre conservarea lumii prin Dumnezeu îl găsim exprimat în mai multe locuri ale Sfintei Scripturi.

Mântuitorul spune că Dumnezeu poartă de grijă de păsările cerului şi de crinii câmpului (Mt 6, 26) şi că le dă tuturora cele necesare. Iar Sf. Apostol Pavel scrie că Dumnezeu este principiul existenţei tuturor făpturilor şi că *„în El avem viaţă, în El ne mişcăm şi suntem"* (FA 17, 28).

Simboalele de credinţă numesc pe Dumnezeu „Tatăl atotţiitorul". Deci Tatăl care susţine toate. Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Conservarea lumii nu este o faptă inferioară creării ei, ci, dacă trebuie să spunem ceva minunat, este chiar superioară. Înseamnă mult a produce ceva din nimic; dar a conserva lucrurile care tind spre inexistenţă şi a le ţine laolaltă, când vor să se împrăştie, este o faptă mare şi un semn de multă putere"[329].

Revelaţia divină ne arată deci că Dumnezeu poartă de grijă de toate făpturile, dar El nu le conservă pe toate în veci.

b) Cooperarea sau **conlucrarea** este acţiunea prin care Dumnezeu împărtăşeşte creaturilor ajutorul Său, ca ele să-şi poată ajunge scopul. El, deci, nu face totul pentru creaturi, ci aşteaptă ca ele să desfăşoare o anumită activitate, să lucreze şi ele însele, potrivit destinului lor, iar El le dă sprijinul necesar ca lucrarea lor să poată fi dusă la bun sfârşit. Acest ajutor se împărtăşeşte fiecărei făpturi potrivit cu natura, cu puterile ei, şi în marginile legilor fizice. Dumnezeu deşi e atotprezent cu fiinţa Sa, totuşi

[328] Scolasticii o numesc creaţiune continuă, întrucât Dumnezeu conservă şi influenţează, în mod constant, asupra lumii.

[329] *Omilia II la Evrei* I, 3, P.G. 63, 23.

activitatca sau conlucrarea Lui cu creaturile e variată. Activitatea Lui se manifestă într'un fel în făpturile fără viaţă şi în alt fel în plante, animale sau oameni.

Cu făpturile fără viaţă, Dumnezeu lucrează totdeauna uniform, de exemplu cu soarele, lucrează să lumineze şi să încălzească.

Cu făpturile neraţionale lucrează prin şi în colaborare cu instinctul acestora. În ele a imprimat Dumnezeu legile după care se conduc. Datorită acestor legi, datorită instinctului, păsările îşi adună materialul necesar să-şi facă cuiburi, fără a cunoaşte, în mod raţional, scopul pentru care fac aşa. La fel stau lucrurile şi cu albinele, care adună ceara şi mierea din flori etc.

Cu omul colaborează Dumnezeu atât prin instinctul pus în el, cât şi mai presus de instinct, prin raţiune. Între instinctul omului însă şi acela al celorlalte vieţuitoare este deosebire. Celelalte vieţuitoare snt conduse totdeauna instinctiv şi cu necesitate spre scop. La om, situaţia e alta. Aici instinctul nu are putere absolută, căci el poate fi uneori anulat. De exemplu, instinctul de conservare poate fi anulat prin sinucidere. Prin aceasta omul îşi zădărniceşte scopul vieţii. Dumnezeu i-a dat instinctul de conservare, ca să trăiască. Dar omul, dacă vrea să şi-l anuleze prin sinucidere, Dumnezeu nu-l conservă cu sila. Când însă omul vrea să trăiască şi lucrează conform acestui instinct, când voinţa lui îl decide să săvârşească fapte ce duc la mântuire, Dumnezeu conlucrează cu El şi-l ajută să ajungă la ţintă. De aceea putem spune că Dumnezeu colaborează cu omul numai când acesta face binele, nu şi când face răul. Orice faptă rea e numai a omului, dar orice faptă bună e opera lui Dumnezeu şi a omului.

Conlucrarea lui Dumnezeu cu lumea se vede din următoarele locuri ale Sfintei Scripturi: *„Tatăl Meu până acum lucrează, lucrez şi Eu"* (In 5, 17). *„Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi şi ca să voinţi şi ca să săvârşiţi, după a Lui bunăvoinţă"* (Flp 2, 13).

Iar Sf. Ioan Hrisostom scrie: „Să ştii că Dumnezeu toate le întocmeşte, de toate poartă grijă, că noi suntem liberi, că Dumnezeu întruna conlucrează cu noi, iar pe altele numai le admite. Că El nu voieşte nici un rău, că nu numai prin voinţa Lui se întâmplă toate, ci şi prin voinţa noastră şi totodată şi prin conlucrarea lui Dumnezeu[330].

c) Guvernarea sau **cârmuirea** este conducerea creaturilor către scopul existenţei lor.

Lumea fizică e condusă de Dumnezeu, spre scopul ei, prin legile fizice ce i-au fost imprimate. Aceste legi sunt de aşa natură că ele permit şi ajută lumii să evolueze. Aşa se explică naşterea de rase noi de plante şi animale. Dar tocmai această evoluţie dovedeşte că e vorba de tendinţa spre scop. De tendinţa de a ajunge fiecare la arhetipul fixat de Dumnezeu.

Omenirea e condusă de Dumnezeu spre scopul ei prin diferite mijloace, prin diferiţi oameni şi prin diferite concursuri de împrejurări. Omul, care are voinţă proprie, e condus de Dumnezeu printr'o influenţă binefăcătoare asupra acestei voinţe. E vorba de o influenţă, nu de o constrângere; de un imbold şi o întărire a voinţei spre a face binele şi de un îndemn de a se feri de facerea răului.

Nu numai fiecare făptură îşi are scopul ei, ci şi toate împreună au un scop, un scop suprem: Conducerea spre aceasta o face Dumnezeu nu numai prin legile naturale, ci şi prin mijloace extraordinare. Există împrejurări când Dumnezeu intervine în lume mai presus de legile naturii şi chiar împotriva acestora. În cazul acesta avem minunile.

330 *Omilia VIII*, nr. 4 la Ep. 2 Tim P.G. 62, 647.

Guvernarea lumii de Dumnezeu nu e fatalitate. În guvernare e vorba de un lucru înţelept, de un lucru pe care Dumnezeu îl face cu judecată, dar de la care omul are posibilitatea de a se sustrage în anumite forme sau împrejurări (exemplu: poate păcătui); în fatalism e vorba de o forţă absolută căreia omul nu i se poate sustrage sub nici un chip şi în nici o împrejurare. Această forţă e considerată după unii conştientă (ca de exemplu în mahomedanism), după alţii ea e inconştientă, e o forţă oarbă.

Mântuitorul vorbeşte despre guvernarea lumii când numeşte pe Dumnezeu *„Domn (deci cârmuitor) al cerului şi al pământului"* (Mt 25, 11). Sf. Efrem Sirul († 373) scrie: „Văd creaturile şi trag concluzie despre Creatorul lor. Văd lumea şi cunosc Providenţa. Văd cum se îneacă corabia dacă-i lipseşte cârmuitorul, cunosc că lucrările omeneşti rămân de nimica dacă nu le îndreaptă Dumnezeu"[331].

1). Fiecare din cele trei acte sau aspecte ale Providenţei se referă atât la lume în general, cât şi la fiecare făptură în special. Deci atât la întreg, cât şi la fiecare în parte. De aceea spunem că Providenţa este generală şi specială. Necesitatea Providenţei generale o arată Sfinţii Părinţi referindu-se la faptul că lumea e adusă la existenţă din nexistenţă, că e accidentală, schimbătoare şi trecătoare. Drept aceea, pentru a nu se distruge şi a se întoarce în neant, ea are nevoie de o putere de coeziune; are nevoie de purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Cu privire la Providenţa specială, Mântuitorul ne spune că Dumnezeu poartă grijă de păsările cerului, de crinii câmpului etc. (Mt 6, 26 urm.). Dumnezeu are grijă şi de fiecare om în parte. *„El face să răsară soarele peste răi şi peste buni şi trimite ploaie peste drepţi şi peste nedrepţi"* (Mt 5, 45).

Privită din alt punct de vedere, Providenţa e *ordinară* şi *extraordinară*. Prin cea din urmă înţelegem conservarea şi conducerea lumii prin mijloace extraordinare, adică prin minuni.

2). Activitatea proniatoare, ca şi cea creatoare este comună tuturor celor trei Persoane dumnezeieşti. Mântuitorul ne zice: *„Nu duceţi grijă spunând: Ce vom mânca, ori ce vom bea, ori cu ce ne vom înveşmânta?... Ştie doar Tatăl vostru cel ceresc că aveţi nevoie de ele"* (Mt 6, 31-32). Aici se arată purtarea de grijă a Tatălui. Fiul spune însă că şi El lucrează în interesul lumii: *„Tatăl Meu până acum lucrează; lucrez şi Eu"* (In 5, 17). Iar despre purtarea de grijă a Duhului Sfânt citim: *„Duhul lui Dumnezeu umple lumea, El cuprinde toate şi ştie orice şoaptă"* (Sol 1, 7).

3.2.3. Obiecţiuni contra Providenţei

Atât în trecut cât şi azi, se fac, cu privire la Providenţă, diferite obiecţiuni. Prin ele se caută să se arate că existenţa Providenţei ar face inexplicabile numite realităţi din lume. Obiecţiunile mai de seamă sunt următoarele:

a) Providenţa nimiceşte libertatea omului. Dacă Dumnezeu poartă grijă de lume şi o conduce, atunci omul nu mai are nici o libertate. El trebuie să facă totul aşa cum hotărăşte Dumnezeu.

Pentru a le răspunde la această obiecţiune, să privim Providenţa în cele trei aspecte sau momente ale ei. În ce priveşte conservarea omului de către Dumnezeu, e evident că prin ea nu se desfiinţează această libertate, aşa după cum nu desfiinţăm noi libertatea cuiva, când îl ajutăm să ducă la bun sfârşit un lucru ce şi-a propus să-l facă. Guvernarea, adică conducerea omului spre scopul suprem pentru care e creat,

[331] Tratat despre încercarea de sine şi despre mărturisire, cit. de A. Comoroşan, *Dogmatica specială*, 350.

pare într'adevăr, la prima vedere, că desființează libertatea omenească, așa după cum un pedagog desființează libertatea copilului atunci când îl ține de mână şi-l duce unde vrea el, nu unde vrea copilul. Cu toate acestea, o privire mai atentă a lucrurilor ne arată că nici prin guvernarea omului de către Dumnezeu, nu se anulează libertatea voinței omeneşti. Pedagogul care ține copilul de mână, exercită asupra lui o forță fizică, căreia copilul nu i se poate opune. Dumnezeu nu exercită însă asupra noastră o astfel de forță. Prin guvernare, El ne indică numai ținta vieții; ne arată cum putem ajunge la ea; ne arată binele ce urmează dacă-L ascultăm şi răul ce urmează dacă nu-L ascultăm, dar nu ne obligă să urmăm spusele Sale. Noi putem apuca, în orice moment, pe alt drum decât cel indicat de El. Dacă Providența ar desființa libertatea, ar fi inexplicabile păcatele oamenilor, deoarece nu se poate susține că păcatele ar fi voite de Dumnezeu. Experiența ne arată că oamenii pot păcătui şi se pot întoarce iarăşi la calea binelui. Aceasta înseamnă însă că ei nu sunt împiedicați de Providență în acțiunea lor. Că Providența nu nimiceşte libertatea omenească.

b) Existența răului în lume contrazice realitatea Providenței. Dacă Dumnezeu poartă de grijă de lume, de ce mai există răul în lume? Nu cumva e Dumnezeu cauza răului?

Fără îndoială că răul există, dar cauza lui nu e Dumnezeu. Răul e moral şi fizic. Răul moral este păcatul, iar cel fizic e complexul de suferințe. În ordinea existenței, prioritatea o are rău moral. Acesta îşi are izvorul în spiritul cel rău şi în om. Deci nu e produs de Dumnezeu, ci de creatură. Din Sfânta Scriptură vedem că răul moral, păcatul, a dat naştere suferinței, adică răului fizic. Şi de la protopărinți încoace păcatul dă mereu naştere la suferințe şi la boli.

Providența se vede însă şi în mijlocul relelor. Dumnezeu îngăduie răul pentru că respectă libertatea omenească, dar El rânduieşte lucrurile în aşa fel ca răul să nu fie atotputernic, ci să fie limitat şi să servească binelui. Omul e liber să facă răul, dar efectul răului nu mai depinde întru totul de el. Acest efect stă în mâna lui Dumnezeu, care îl întoarce spre bine. Duşmanii lui Hristos L-au ucis, ca să-I facă rău. Răul acesta însă a fost întors de Dumnezeu spre binele omenirii, căci prin moartea Domnului ne-a venit mântuirea. Uneori Providența foloseşte răul ca instrument de pedepsire a omului şi deci ca mijloc pentru îndreptarea păcătoşilor. Răul îndeamnă pe mulți să se îndrepteze. Aceştia, văzând nemulțumirile ce le au din cauza păcatelor, caută să se îndrepte ca să scape de nemulțumiri. Cazuri de convertire a unor mari păcătoşi ne relatează şi Sfânta Scriptură. Răul nu e ceva fatal, de care nu ai putea scăpa niciodată. El nu e dat de Dumnezeu ca celelalte entități. El îşi are originea în voința omului, şi tot prin această voință ne putem scăpa de el.

c) Disproporția între merit şi răsplată. Dacă există Providență, de ce lasă Dumnezeu pe cei buni să fie, de multe ori, nefericiți, iar pe cei răi, fericiți?

Cu problema suferinței drepților se ocupă în special cartea Iov. Din ea se vede că suferința, în lumea aceasta, nu este totdeauna o pedepeasă pentru păcat şi că ea îi are un anumit rost.

În special ținem să observăm următoarele:

Judecata noastră despre oamenii buni şi răi nu este totdeauna corectă. Noi judecăm adeseori numai după aparență. Noi socotim virtuoşi pe aceia pe care îi vedem că se poartă bine în societate (deşi în ascuns pot fi mari păcătoşi), iar vicioşi pe cei ce fac fapte urâte (chiar dacă mai apoi s'au căit de ele, fără să ştim noi), sau pe care îi bârfesc alții, din interese meschine. Stând lucrurile astfel, noi nu putem afirma

niciodată, în mod absolut sigur, despre cutare că e drept sau păcătos. De aceea nici nu putem spune, cu certitudine, că cutare drept suferă, iar cutare păcătos este fericit.

De asemenea nu este totdeauna corectă nici judecata noastră despre fericirea sau nefericirea cuiva. Noi considerăm fericit pe cel ce are cele necesare traiului, sau pe cel ce ocupă un post înalt; iar nefericit pc cel sărac materialiceşte, sau suferind. Totuşi, realitatea este alta. Cei bogaţi sau cei sus puşi nu sunt totdeauna fericiţi. Fiecare din noi cunoaşte destule cazuri când în familiile unora din aceştia sunt certuri, intrigi, mustări de conştiinţă, etc., care le cauzează suferinţe. De asemenea nici cei cu o situaţie mai modestă nu sunt totdeauna nefericiţi. Prin felul cum îşi organizează viaţa şi prin împlinirea conştiincioasă a datoriei pot avea linişte şi seninătate sufletească, care-i fac mult mai fericiţi decât cum sunt mulţi îmbelşugaţi.

Dacă Dumnezeu permite uneori ca drepţii să sufere, o face spre binele lor, după cum arată cazul lui Iov. Suferinţa e încercare a virtuţii. Prin suferinţă drepţii se întăresc şi mai mult în virtute şi devin astfel părtaşi ai unei fericiri superioare fie aici, fie şi dincolo de mormânt. Suferinţele drepţilor sunt o dovadă a iubirii lui Dumnezeu faţă de ei, *„căci pe care Dumnezeu îl iubeşte, îl ceartă, şi pe orice fiu pe care îl primeşte, îl bate cu varga... Şi care e fiul pe care tatăl său nu-l pedepseşte?"* (Evr 12, 6, 7). Şi cu toate că *„multe sunt nenorocirile care lovesc pe cel drept, dar din toate îl scapă Domnul"* (Ps 34, 20), deoarece *„pentru cei ce iubesc pe Dumnezeu... toate laolaltă lucrează înspre bine"* (Rm 8, 28). Sf. Ioan Damaschin scrie: *„Dumnezeu îngăduie ca cel cuvios să sufere cele rele, ca să nu cadă din conştiinţa lui cea dreaptă, sau ca să nu alunece în mândrie, din pricina puterii şi a Harului dat lui, cum a fost cazul cu Pavel"* (2 Co 12, 7). Este părăsit cineva pentru o bucată de vreme pentru îndreptarea altuia, ca să capete învăţătură ceilalţi, care privesc la starea lui, după cum a fost cu Lazăr şi cu bogatul (Lc 16, 19 sq.). Căci în chip natural ne căim când vedem pe unii că suferă..., uneori se îngăduie să cadă cineva şi în o faptă ruşioasă spre îndreptarea unei alte patimi mai rele, spre exemplu dacă cineva se laudă cu virtuţile sau cu faptele lui, Dumnezeu îngăduie ca acesta să cadă în desfrânare, pentru ca din căderea sa, venind la conştiinţa propriei lui slăbiciuni, să se smerească şi, apropiindu-se, să-şi mărturisească Domnului păcatele"[332].

Nu trebuie uitat însă că nimeni nu poate spune despre sine că e fără păcat şi că dacă suferă, suferă pe nedrept. Dumnezeu, din iubire faţă de el, îl pedepseşte şi pentru păcatele mai mici, ca astfel să-l facă să ducă o viaţă cât mai virtuoasă.

Dumnezeu acordă unele bunuri celor răi, ca să-i îndrepteze; să-i determine la pocăinţă; să-i facă să se lepede de faptele cele rele. *„Bunătatea lui Dumnezeu îndeamnă la pocăinţă"* (Rm 2, 4).

Se mai poate spune însă şi aceea că şi cei răi fac uneori fapte bune. Dumnezeu îi răsplăteşte pentru aceste fapte, spre a-i îndemna astfel să facă şi altele.

Dacă uneori drepţii suferă, iar păcătoşii o duc bine, nu trebuie să concludem la lipsa Providenţei, deoarece dacă nu există pe pământ, totdeauna, un echilibru între faptă şi răsplată, acest echilibru va fi stabilit, cu certitudine, în lumea de dincolo. Viaţa pământească e timpul semănatului, e calea şi pregătirea pentru viaţa de dincolo şi numai dincolo e timpul secerişului. Exemplu avem în parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr.

---

332 *Dogmatica*, II, 29, trad. rom., pp. 133-134.

3.2.4. Deismul

Deismul e un sistem filozofic apărut în sec. XVII. Idei deiste găsim însă şi în vechime, la filozoful grec Epicur şi la poetul latin Lucreţiu. Epicur spunea că zeii nu se pot ocupa de lume, deoarece aceasta le-ar tulbura fericirea. Aceste idei au fost organizate în sistem, în sec. XVII şi XVIII. Iniţiatorul şi unul dintre reprezentanţii de seamă ai deismului a fost Herbert of Cherbury († 1648), în Anglia. De aici deismul a trecut în Franţa, unde a fost reprezentat îndeosebi de Voltaire şi Rousseau.

Deismul învaţă că există un Dumnezeu personal, care a creat lumea. La creare i-a fixat anumite legi, după care are ea să se conducă pentru totdeauna. După aceasta, Dumnezeu s'a retras din lume şi nu mai intervine în ea şi nici nu mai are vreo influenţă asupra ei. Cuvintele că Dumnezeu *„s'a odihnit în ziua a şaptea"* (Fc 2, 2), sunt interpretate de deişti în sensul că El a încetat de atunci orice activitate faţă de lume. Că a rupt orice legătură cu lumea şi se află într'un repaus veşnic. Locul activităţii Sale l-au luat legile divine, iar El trăieşte numai în transcendent. Între Dumnezeu şi lume există un abis de netrecut. Astfel stând lucrurile, Providenţa este imposibilă. De altfel, se spune, ea nici nu e necesară, întrucât lumea se poate conduce şi singură, datorită legilor date ei de Dumnezeu. Tot în virtutea acestora se poate conduce şi omul, fără a mai avea nevoie de ajutorul lui Dumnezeu.

Faţă de cele de mai sus trebuie să spunem că dacă Dumnezeu nu poartă grijă de lume, El nu poartă grijă fie pentru că nu poate, fie pentru că nu vrea. Dacă nu poate, înseamnă că e o fiinţă slabă şi mărginită. Iar dacă e slab şi nu poate interveni în opera Sa, şi nu poate ajuta omului în drumul spre mântuire, ce rost mai are religia? Cum mai putem noi sta în legătură cu El? De altfel, după deism, noi nu putem sta în legătură cu Dumnezeu, nici pentru faptul că El e mărginit şi se află numai într'o parte a universului, nu pretutindeni.

Dacă Dumnezeu nu vrea să poarte grijă de lume, dacă se dezinteresează de noi, El e o fiinţă rea, curioasă şi de neînţeles. Experienţa ne arată că atunci când cineva a făcut un lucru bun – şi lumea este un lucru bun –, se interesează de soarta lui, întrucât, vorbind figurat, a pus în acest lucru ceva din fiinţa sa. Drept aceea, nu se poale admite ca Dumnezeu, care a creat lumea, să nu se intereseze de ea. Dumnezeu fiind iubire, nu ne putem închipui că El nu şi-ar iubi opera Sa. Iar dacă o iubeşte, se şi interesează de soarta ei. Aceasta înseamnă că Dumnezeu e bun. Lactanţiu scrie despre deistul Epicur, că admite existenţa lui Dumnezeu, dar neagă Providenţa. Prin aceasta Epicur se contrazice. Negând Providenţa, el ar fi trebuit să nege şi existenţa lui Dumnezeu; ar fi trebuit, apoi, invers, ca recunoscând existenţa lui Dumnezeu, să recunoască şi Providenţa, pentru că una fără alta nu poate fi concepută şi nu poate exista[333]. Sf. Ioan Damaschin zice: „Singur Dumnezeu este prin fire bun şi înţelept. Aşadar, pentru că e bun, poartă grijă, căci cel care nu poartă de grijă, nu este bun. Căci şi oamenii şi cele neraţionale în chip firesc poartă grijă de odraslele lor; iar cel care nu poartă grijă, este hulit. Apoi, pentru că Dumnezeu este înţelept, poartă de grijă de existenţe în chipul cel mai bun"[334].

[333] *De ira Dei*, c, IX, P.L. 7, 98-99.

[334] *Dogmatica*, II, 29, trad. rom., p. 132.

3.3. Crearea lumii nevăzute

3.3.1. Numiri, probleme

După ce am înfățișat învățătura dogmatică a Bisericii ortodoxe asupra lucrării divine creatoare și proniatoare, vom înfățișa mai departe învățătura dogmatică despre opera creată, adică despre creaturi.

Între creaturi, primul loc îl ocupă lumea spirituală sau nevăzută (Κόσμος νοητός ἀόρατος) lumea puterilor netrupești sau îngerii[335]. Numirea din urmă este cea mai obișnuită, întrucât lumea spirituală e constituită din îngeri.

Termenul înger (ἄγγελος) însemnează sol, vestitor, crainic, trimis și arată prin el nu natura îngerilor, ci principala lor funcțiune, aceea de a fi vestitori ai voii lui Dumnezeu. De aceea, în Sfânta Scriptură se numesc uneori îngeri nu numai ființele curat spirituale, ci și anumiți oameni, întrucât aceaștia sunt înfățișați ca trimiși ai lui Dumnezeu. Astfel sunt numiți îngeri: Moise (Nm 20, 16), profeții (Ag 1, 13), preoții (Mal 2, 7; Ap 1, 20; 2, 1); Ioan Botezătorul (Mal 3, 1; Mt 11, 10), Apostolii (Lc 9, 52), și chiar Mântuitorul Însuși e numit *„Îngerul legământului"* (Mal 3, 1). Până și puteri neînsuflețite pot fi numite îngeri, ca vestitoare și îndeplinitoare ale voii lui Dumnezeu (Ps 77, 49). În înțelesul propriu, însă, prin îngeri se desemnează ființe spirituale, reale și personale, deosebite de Dumnezeu și de oameni, inferioare lui Dumnezeu, dar superioare omului și create cu o menire specială.

Principalele probleme care se pun în legătură cu lumea spirituală se referă la existența, originea, natura și menirea îngerilor. Pe acestea le vom avea în vedere în expunerea învățăturii Bisericii despre îngeri.

3.3.2. Existența îngerilor

Datorită naturii lor, îngerii stau în afară de condițiile și experiențele obișnuite prin care noi cunoaștem existența lucrurilor și ființelor. Iar angelofaniile, pe lângă faptul că sunt rare, pot fi ușor confundate cu teofaniile și supuse unor diverse interpretări, care să alimenteze tocmai îndoiala în existența lor reală. Tot așa, influența îngerilor asupra sufletelor noastre – influență care ar întemeia convingerea în existența lor – se distinge, cu greu și rareori, de acțiunea directă a lui Dumnezeu. De aceea, deși nu lipsesc oarecare indicații ale minții asupra lumii spirituale, singura cale de cunoaștere neîndoielnică a existenței îngerilor este Revelația dumnezeiască. Credința în Dumnezeu, al cărui cuvânt ne vorbește lămurit despre ființele din lumea nevăzută, fundează credința în existența reală a acestor ființe, adică a îngerilor.

Greutatea în a cunoaște pe îngeri și îndeosebi acțiunea lor, ca și anumite înclinații și apartenențe filozofice, materialiste sau panetiste, au făcut pe unii, în trecut și în prezent, să nege existența îngerilor; iar locurile din Sfânta Scriptură, multe și clare, în care este vorba despre îngeri, să le interpreteze figurat, întemeindu-se pe aceea că în Sfânta

335 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 19-21.

Scriptură numirea de îngeri se întrebuinţează adesea în acest sens, adică, după cum am văzut, unele fiinţe se numesc îngeri nu după natura lor ci, după misiunea încredinţată lor de Dumnezeu.

În vechime au tăgăduit existenţa îngerilor saducheii (FA 23, 8). Tot aşa, în timpurile mai noi, deosebit de materialişti şi panteişti, pentru care lumea îngerilor nu poate exista, socinienii şi teologii protestanţi raţionalişti socotesc că îngerii sunt fiinţe fictive sau personificări ale însuşirilor dumnezeieşti şi că Iisus şi Apostolii, vorbind despre îngeri, s'au acomodat credinţelor iudeilor, pe care aceştia le-au împrumutat de la păgâni, în special de la babilonieni în timpul captivităţii.

Negarea existenţei îngerilor înseamnă însă nesocotirea datelor Revelaţiei. Căci Sfânta Scriptură, de la cea dintâi carte a ei până la utima, învaţă în modul cel mai lămurit despre existenţa reală a îngerilor, iar despre angelofanii vorbeşte ca despre fapte istorice. După scoaterea din rai a primilor oameni, îngerii păzeau drumul spre pomul vieţii (Fc 3, 24), un înger a oprit pe Avraam de a jertfi pe fiul său Isaac (Fc 22, 11), Iacob vede în vis îngeri ai lui Dumnezeu, suind şi coborând pe o scară între cer şi pământ (Fc 28, 12-13), îngerul Domnului se arată lui Balaam (Nm 22, 22 şi urm.). Îngerii se închină lui Dumnezeu (Dt 32, 43). În toate locurile acestea, îngerii apar ca fiinţe personale, deosebite de Dumnezeu şi de oameni. Aceeaşi realitate a îngerilor este mărturisită şi în alte cărţi ale Vechiului Testament. Îngerii sunt superiori omului (Ps 8, 6), dar au şi ei lipsuri (Iov 4, 17-18). Serafimii slăvesc în imne pe Dumnezeu (Is 6, 1). Deşi uneori profeţii sunt numiţi, în sens impropriu, îngeri, în sens propriu acest nume se dă fiinţelor spirituale care vestesc chiar profeţilor voia lui Dumnezeu, arătându-se prin aceasta că sunt deosebite de profeţi. Îngerul Domnului vorbeşte lui Ilie (4 Rg 1, 3, 1), de mai multe ori lui Daniil (8, 6; 9, 2, 10; 13, 12, 1) şi lui Zaharia (1, 9-19; 2, 3; 3, 3-6; 4, 1-5), iar Iezechil vede pe Heruvimi (10, 8-22).

Faţă de aceste dovezi, cuprinse cele mai multe în cărţi anterioare captivităţii babilonice, afirmaţia că iudeii ar fi împrumutat credinţa în îngeri de la păgânii cu care au venit în contact şi mai cu seamă de la babilonieni, apare cu totul neîntemeiată. Aceasta, cu atât mai mult cu cât între concepţia păgână despre demoni şi învăţătura creştină despre îngeri există o diferenţă esenţială. După concepţia păgână, panteistă ori dualistă, spiritele sau demonii sunt numai emanaţii din Dumnezeu; iar după învăţătura Scripturii, îngerii sunt creaturi ale lui Dumnezeu.

În Noul Testament se expune şi mai clar adevărul existenţei îngerilor. Evangheliştii şi Apostolii relatează despre multe apariţii de îngeri ca despre fapte istorice. Îngerul Gavriil anunţă preotului Zaharia naşterea Înainte-mergătorului lui Iisus Hristos (Lc 1, 11-13), acelaşi înger vesteşte Sfintei Fecioare Maria naşterea Mântuitorului (Lc 1, 28), un înger încunoştinţează pe dreptul Iosif despre întruparea cea mai presus de fire a lui Iisus şi despre alte evenimente în legătură cu dumnezeiescul Prunc (Mt 1, 20; 2, 13, 19), un înger se arată păstorilor de lângă Betleem şi corurile îngerilor cântă mărire lui Dumnezeu, la Naşterea Mântuitorului (Lc 2, 9-13). Îngerii slujesc lui Iisus, după ispita din pustie (Mt 4, 11) şi tot un înger îl întăreşte în grădina Ghetsimani (Lc 22, 43). Îngerii vestesc femeilor mironosiţe Învierea (Mt 28, 2-8; Mc 16, 5-8; Lc 24, 4-8; In 20, 12); un înger se arată Apostolilor la Înălţare şi le anunţă a doua venire întru mărire a Mântuitorului (FA 1, 10, 11). Un înger scoate din temniţă pe Apostoli (FA 5, 18; 12, 7-11), un înger dă instrucţiuni sutaşului Corneliu (FA 10, 3-6) şi tot un înger vorbeşte lui Pavel despre călătoria acestuia la Roma (FA 27, 23).

Claritatea şi precizia cu care se vorbeşte în locurile acestea despre îngeri, ca despre fiinţele reale şi personale, care lucrează în lume după porunca lui Dumnezeu, precum şi caracterul netăgăduit istoric al Evangheliilor, exclud cu desăvârşire explicarea figurată a naraţiunii evanghelice sau considerarea îngerilor ca personificări ale însuşirilor divine sau ale acţiunilor proniatoare ale lui Dumnezeu. Căci nicăieri îngerii nu pot fi confundaţi nici cu Dumnezeu, nici cu oamenii, întrucât apar ca fiinţe deosebite atât de Dumnezeu, a Cărui voie o împlinesc şi Căruia îi sunt inferiori, cât şi de oameni, asupra cărora acţionează şi cărora le sunt superiori.

Mântuitorul Însuşi şi Apostolii vorbesc despre îngeri în aşa fel, încât nu lasă îndoială cu privire la existenţa lor. Explicând parabola neghinei, Iisus pune pe îngeri pe acelaşi plan al realităţii cu Fiul Omului, cu lumea, cu fiii împărăţiei etc. (Mt 13, 37-39). Adică îngerii sunt fiinţe tot atât de reale, pe cât sunt celelalte lucruri şi fiinţe din textul parabolei. Îngerii văd neîncetat faţa Părintelui ceresc şi mijlocesc pentru oameni (Mt 18, 10), iar acela care va mărturisi pe Fiul Omului înaintea oamenilor, va fi recunoscut de El înaintea îngerilor lui Dumnezeu (Lc 12, 8-9), astfel că îngerii nu se confundă nici cu Dumnezeu, nici cu oamenii. Acelaşi lucru rezultă şi din multe alte locuri, în care se spune că îngerii nu cunosc toate pe care le cunoaşte Dumnezeu (Mc 13, 32), că vor însoţi pe Iisus Hristos la a doua venire (Mt 25, 31; Lc 9, 26), că îngerii – deosebiţi de profeţi – doresc să privească ceea ce au vestit profeţii (1 Ptr 1, 12), că îngerii sunt mult mai prejos decât Fiul lui Dumnezeu (Evr 1, 4-5), că pot fi invocaţi spre mărturie (1 Tim 5, 21), că petrec o viaţă deosebită de cea a oamenilor (Mt 22, 29, 30).

Biserica a mărturisit dintru început credinţa în existenţa îngerilor. Cele mai vechi simboale de credinţă cunoscute, ale Bisericilor din Ierusalim, Antiohia, Cezareea Capadochiei, Cipru, cuprind ca punct esenţial al credinţei articolul despre Dumnezeu, creatorul tuturor celor văzute şi nevăzute, adică al lumii spirituale. Acelaşi lucru îl dovedesc vechile cărţi liturgice, care cuprind rugăciuni către îngeri. Tot aşa, literatura patristică mai veche adevereşte credinţa de totdeauna a Bisericii în îngeri. Barnaba spune că cele două căi ale vieţii omului, calea luminii şi cea a întunericului, sunt stăpânite una de îngerii luminaţi ai lui Dumnezeu, iar cealaltă de îngerii satanei; după Herma, îngerii au în grijă lumea, Biserica şi pe oameni, toată zidirea; Ignatie Teoforul spune că în lumea îngerilor există o anumită ierarhie; vechii apologeţi arată păgânilor că, la creştini, credinţa în existenţa îngerilor, creaţi de Dumnezeu, face parte din corpul învăţăturii religioase, ca şi credinţa în Dumnezeu. Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti de mai târziu se pronunţă în acelaşi sens, ori de câte ori se iveşte ocazia. Sinodul I ecumenic formulează la fel, în simbolul credinţei, adevărul despre Dumnezeu, „Creatorul cerului şi al pământului, văzutelor tuturor şi nevăzutelor", iar al VII-lea sinod ecumenic de asemenea mărturiseşte credinţa în îngeri, hotărând asupra cinstirii şi zugrăvirii lor.

Din toate acestea rezultă că tăgăduirea existenţei reale a îngerilor echivalează cu tăgăduirea Revelaţiei şi a valorii izvoarelor ei, a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii.

Unii autori adaugă în sprijinul adevărului despre existenţa reală a îngerilor şi oarecare argumente de ordin raţional. Un prim temei se găseşte în universalitatea credinţei în îngeri, credinţă care, în această privinţă, stă pe acelaşi plan cu credinţa în Dumnezeu. Ea nu-şi poate afla o explicaţie suficientă decât în admiterea unei Revelaţii primordiale, păstrată apoi, în parte, ca zestre spirituală a întregului neam omenesc. Un al doilea argument îşi ia ca punct de plecare considerarea constituţiei omului.

Omul este sinteză a două elemente deosebite substanţial, spirit şi materie. Dacă elementul material, din care este constituit trupul omului, există şi independent de om, este logic să se admită şi existenţa independentă de om a celuilalt element, a spiritului, adică lumea spirituală. Şi dacă lumea materială din afară de om se înfăţişează atât de mare şi de variată, este greu de admis că lumea spirituală s'ar reduce numai la sufletele omeneşti. Un al treilea argument se întemeiază pe ideea de ierarhie a lumii. În lumea noastră se observă o stare ierarhică, de la făpturile inferioare mergând până la om, fiinţa spirituală-corporală, care încheie ierarhia de aici. Dar omul, fiind spirit în trup, este prea departe de spiritul infinit şi de aceea trebuie să se admită că, în afară de om, există alte fiinţe, spirite netrupeşti, mai apropiate de Dumnezeu, şi anume îngerii. Prin ei se continuă şi se împlineşte scara creaturilor; fără ei, ierarhia creaturilor ar fi incompletă, s'ar frânge la jumătate. Un al patrulea argument pleacă de la scopul creaţiei: preamărirea lui Dumnezeu şi fericirea creaturilor. Dumnezeu îşi manifestă perfecţiunile Sale în toată creatura, dar o parte din creatură, cea materială, neavând conştiinţă, nu cunoaşte şi nu trăieşte bucuria rezultată din perfecţiunile pe care le poartă în sine şi nu laudă decât obiectiv pe Dumnezeu; altă parte a creaturii, omul, deşi are chipul lui Dumnezeu, totuşi cunoaşte şi laudă pe Dumnezeu numai în măsura în care permite structura lui spirituală-corporală, structură care închide în anumite limite fericirea de care se poate bucura omul. De aceea trebuie să se admită existenţa unei lumi superioare, a unei lumi spirituale pure, care să poarte mai curat şi mai luminat chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, să-L cunoască şi mai desăvârşit, să-L preamărească în forme mai înalte şi, ca urmare, să se bucure de o fericire mai reală şi mai deplină decât omul.

Pentru unii dogmatişti, ca Silvestru de Canev sau A. Comoroşan, astfel de reflexii apropie mintea de adevărul existenţei îngerilor şi-l fac raţional probabil; pentru alţii, ca Macarie sau Rosi, existenţa îngerilor este un adevăr logic şi necesar, întrucât existenţa unei lumi spirituale superioare omului s'ar impune cu necesitate, ca o completare a lipsurilor din lumea umană. Dar, după observaţia lui Andrutsos, necesitatea existenţei îngerilor nu se poate dovedi logic, oricât s'ar simţi nevoia ca seria fiinţelor să fie completă. Lumea fiind un produs al libertăţii dumnezeieişti nu implică necesitatea unei completări a perfecţiunilor ei printr'o lume spirituală. Însă în cadrul credinţei într'un Dumnezeu personal, existenţa îngerilor, care să servească în planul dumnezeiesc cu privire la lume, devine logic posibilă şi probabilă.

3.3.3. Originea îngerilor

Ca şi întreaga lume, îngerii sunt creaţi de Dumnezeu, din nimic, nu din ceva preexistent şi nici din sine. Biserica învaţă că mai înainte de toate a produs Dumnezeu, din nimic, numai prin cugetarea Sa, toate puterile cerului, ca pe nişte lăudători străluciţi ai măririi Sale"[336]. Despre puterile cereşti au învăţat greşit gnosticii, maniheii şi priscilienii, care deşi puneau originea îngerilor în Dumnezeu, îi socoteau ca proveniţi prin emanaţie, nu prin creaţie. Învăţătura Bisericii îşi are temeiul în Sfânta Scriptură. Este drept că referatul biblic despre creaţie nu vorbeşte determinat despre creaţia îngerilor, dar exprimă totuşi acest adevăr încă prin cele dintâi cuvinte: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul". „Cerul" înseamnă lumea spirituală, după cum

[336] *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 18.

„pământul" înseamnă lumea materială. În acest loc, prin cer nu se poate înţelege cerul văzut, creat în urmă, în ziua a doua, ci cerul nevăzut, cu locuitorii lui, îngerii, întrucât adesea, în Scriptură, îngerii sunt arătaţi ca locuitori ai cerului, iar oamenii ca locuitori ai pământului. Dacă nu s'ar înţelege aşa cuvântul cer, ar rămâne nelămurită originea îngerilor, despre care chiar cartea Facerii aminteşte în mai multe locuri.

Motivul pentru care, în referatul despre creaţie, nu s'a făcut menţiune specială despre îngeri, este, după unii Sfinţi Părinţi şi scriitori bisericeşti (Atanasie cel Mare, Teodoret), că evreii înţelegând greu cele spirituale şi fiind înclinaţi spre idolatrie, ar fi căzut cu uşurinţă în rătăcirea idolatră, dacă ar fi cunoscut bine existenţa puterilor cereşti personale. Vechii evrei şi-au arătat de atâtea ori nestatornicia, iar Moise ştia prea bine că, într'o vreme, au fost în stare să se închine unui viţel de aur, deşi, cu puţin înainte, cunoscuseră atâtea manifestări minunate ale lui Dumnezeu. După alţi Sfinţi Părinţi (Sf. Ioan Gură de Aur), la creaţie nu se vorbeşte direct despre îngeri, pentru că acolo se urmăreşte numai înfăţişarea începutului istoriei lumii văzute şi a stăpânului ei, a omului, precum şi ca din înşirarea unor fapte importante să se cunoască Creatorul.

Mai departe, Sfânta Scriptură vorbeşte şi în special despre originea îngerilor, arătând că au fost creaţi de Dumnezeu. Aşa, la Ne 9, 6: *„Numai Tu eşti Domn şi numai Tu ai făcut cerurile, cerurile cerurilor şi toată oştirea lor, pământul şi toate cele de pe el..."*, precum şi la Col 1, 16: *„Printr'Însul (prin Fiul) au fost făcute toate, în ceruri şi pe pământ, cele văzute şi nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpâniri. Toate s'au făcut prin El şi pentru El"*. Oştirea cerească sau cele nevăzute sunt lumea spirituală, iar tronuri, domnii etc., sunt cete îngereşti (Ptr 1, 3, 22; Ef 1, 20-21).

În armonie cu învăţătura Sfintei Scripturi, şi vechii învăţători ai Bisericii mărturisesc că îngerii sunt de la Dumnezeu, prin creaţie. Acest adevăr se mărturiseşte în simbolul credinţei, unde se spune că Dumnezeu este „Făcătorul cerului şi al pământului, văzutelor tuturor şi nevăzutelor".

În ce priveşte timpul în care au fost creaţi îngerii, Revelaţia nu ne spune nimic precis. Totuşi, Scriptura conţine suficiente temeiuri pentru punerea creării lor înainte de crearea lumii văzute. Că au fost creaţi înainte de om, rezultă din aceea că ispititorul, care se înfăţişează primilor oameni ca şarpe, nu poate fi decât un duh căzut, văzut sub formă de şarpe. Deci, în momentul căderii oamenilor, nu numai că existau duhurile, dar unele dintre ele nu mai erau moralmente în starea de la început. Îngerii existau şi înainte de ziua a patra, căci atunci când s'au făcut stelele, ei lăudau pe Dumnezeu (Iov 38, 7). Că ar fi fost creaţi în decursul primelor trei zile ale creaţiei, este greu de presupus, deoarece nu ni se dă nici cea mai mică indicaţie despre aceasta. De aceea nu rămâne decât să se fixeze timpul creării îngerilor la început, adică înainte de lumea materială.

La această opinie ne duc primele cuvintele ale Facerii: *„La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul"*. Părerea aceasta este dominantă printre Sfinţii Părinţi. După Teofil al Antiohiei, Vasile cel Mare, Teodoret, Damaschin, cerul creat la început este cerul nevăzut, împreună cu duhurile netrupeşti, locuitorii lui. După Ilarie, Ambrozie, Grigore de Nazianz, Ieronim, Grigore cel Mare, Atanasie Sinaitul, lumea nevăzută s'a creat cu mult înainte de lumea văzută, la crearea căreia îngerii slujeau lui Dumnezeu. „Întâi, zice Grigore de Nazianz, a cugetat Dumnezeu puterile îngereşti şi cereşti şi gândul a devenit faptă, împlinită prin Cuvântul şi desăvârşită în Duhul

Sfânt"; iar Sf. Ioan Damaschin: „Sunt de părerea lui Grigore Teologul. Căci trebuie să fie zidită mai întâi fiinţa spirituală, apoi cea sensibilă şi în urmă, din cele două, însuşi omul".

Asupra timpului creării îngerilor s'au mai exprimat şi alte păreri. Astfel, după Ghenadie al Marsiliei, îngerii au fost creaţi în timpul cuprins între prima creaţie a materiei şi organizarea acesteia în cosmos, pentru ca în acel interval de timp, bunătatea lui Dumnezeu să nu fie neactivă. Dar această părere n'are nici un temei în Revelaţie, iar dacă încearcă să se sprijine pe ideea că bunătatea lui Dumnezeu trebuie să fie totdeauna activă, atunci ar trebui să se conchidă logic la eternitatea creaţiei.

După Fericitul Augustin, îngerii au fost creaţi în prima zi, odată cu lumea. Şi această părere are un temei foarte slab, anume analogia dintre natura îngerilor ca lumini cereşti şi lumina sensibilă.

După o altă părere, amintită de Augustin, îngerii ar fi fost creaţi după om, întrucât numai aşa se respectă ideea gradaţiei în creaţie, anume de la cele inferioare spre cele superioare; iar îngerii sunt superiori omului, deci trebuiau creaţi la urmă. Dar, dacă lumea materială a fost creată după o anumită gradaţie, nimic nu îndreptăţeşte extinderea acestei gradaţii şi asupra lumii spirituale. Totodată, părerea aceasta contrazice şi Sfânta Scriptură, care spune că Dumnezeu, după crearea omului, *„s'a odihnit de toate lucrurile sale"* (Fc 2, 2), adică n'a mai creat.

Părerile acestea, nefondate în Sfânta Scriptură, au rămas doar opinii izolate.

3.3.4. Natura îngerilor şi starea lor morală

Natura îngerilor. După natura lor, îngerii sunt duhuri pure, adică imateriale şi necorporale, mult inferioare lui Dumnezeu, superioare omului, dar mărginite şi nemuritoare. Sfânta Scriptură îi numeşte duhuri (πνεὺματα) *„Nu sunt oare toţi (îngerii) duhuri slujitoare...?"* (Evr 1, 14), aşa cum zice şi despre Dumnezeu că e Duh (πνεὺμα In 4, 24), şi despre sufletele oamenilor despărţite de trupuri (1 Ptr 3, 19; Ap 22, 6; Ecc 12, 7); iar *„Duhul trup şi oase nu are"* (Lc 24, 39). În opoziţie cu oamenii care au trup, îngerii *„nu se căsătoresc, nu se înmulţesc"* (Mt 22, 30) şi nici nu pot să moară (Lc 20, 35-36). Ca spirite, îngerii sunt fiinţe raţionale şi libere, raţiunea şi libertatea fiind însuşiri esenţiale ale spiritului. Astfel sunt consideraţi îngerii în Sfânta Scriptură în toate acele locuri în care se spune despre ei că văd faţa lui Dumnezeu (Mt 18, 10), că se bucură de întoarcerea păcătoşilor (Lc 15, 10), doresc să cunoască tainele mântuirii (1 Ptr 1, 12), preamăresc pe Dumnezeu şi-I împlinesc poruncile (Ps 102, 20).

Fiind spirite, îngerii sunt nevăzuţi (Col 1, 16). Totuşi, după voia lui Dumnezeu şi întru îndeplinirea slujbei lor, pot să ia formă omenească, pot să vorbească omeneşte şi să mănânce, apar îmbrăcaţi şi uneori purtând aripi (Fc 32, 25; Lc 24, 4; Mt 28, 3; Ap 14, 6; Is 6, 2). Dar, dacă Sfânta Scriptură aminteşte mai multe angelofanii, din acestea nu se poate trage concluzia că îngerii ar avea trupuri, tocmai aşa după cum din teofanii nu reiese că Dumnezeu ar avea trup.

Adevărul despre necorporalitatea îngerilor îl învaţă şi Sfânta Tradiţie. Simbolurile credinţei mărturisesc invizibilitatea îngerilor, cărţile liturgice şi rituale îi numesc „puteri cereşti, puteri fără trupuri", care laudă pe Dumnezeu cu guri nemateriale (Minei 8 nov.); iar sinodul al VII-lea ecumenic îi numeşte „îngeri netrupeşti". Literatura

patristică de asemenea adevereşte, în multe locuri, această învăţătură. După Irineu, „îngerii sunt fără trup"; după Atanasie cel Mare, îngerii sunt fiinţe raţionale (λογικοι) imateriale (ἄυλοι ἀσωματοι) şi nemuritoare (ἀθάνατοι).

În genere, ideea naturii necorporale a îngerilor domină în literatura patristică. Unii dintre Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti, plecând de la ideea că necorporalitatea şi imaterialitatea absolută aparţin exclusiv lui Dumnezeu şi că nici o creatură nu poate fi cu totul străină de un oarecare substrat material, atribuie îngerilor trup ca de aer sau de foc, nu însă trup sensibil. Aşa sunt: Justin Martirul, Taţian, Atenagora, Tertulian, Origen, Ambrozie, Vasile cel Mare. Acesta din urmă zice „Probabil fiinţa lor (a îngerilor) este duh aerian sau foc imaterial după cele scrise: „Cel ce face pe îngerii Săi duhuri şi slujitorii Săi pară de foc". De aceea ei sunt limitaţi de un loc şi vizibil, arătându-se celor vrednici în chipul trupurilor lor proprii". Fericitul Augustin şi Ghenadie de Marsilia cred că îngerilor trebuie să li se atribuie o oarecare corporalitate, deoarece sunt cicumscrişi spaţial, asemenea sufletului omenesc, care petrece în trup. În acest sens, toată făptura este corporală, inclusiv puterile cereşti, deşi nu petrec în trup. Alţii ca Atanasie cel Mare, Grigore de Nyssa, Grigore Teologul, Ioan Hrisostom, Epifanie, Chiril al Alexandriei, Teodoret, Grigore cel Mare, Ioan Damschin, deşi afirmă hotărât spiritualitatea îngerilor, totuşi nu o înţeleg ca o spiritualitate absolută, de acelaşi grad cu a lui Dumnezeu, ci numai ca relativă. Concepţia aceasta este exprimată de Sf. Ioan Damaschin astfel: „El este făcătorul şi creatorul îngerilor; El i-a adus de la neexistenţă la existenţă şi i-a zidit după propriul Lui chip, cu natură necorporală, un fel de duh sau de foc imaterial, după cum spune dumnezeiescul David: „Cel care face pe îngerii Săi duhuri şi pe slugile Lui, pară de foc". Prin aceste cuvinte se arată că ei sunt uşori, arzători, calzi, străbătători şi grabnici în devotamentul şi slujirea de Dumnezeu... Aşadar, îngerul este fiinţă spirituală, veşnic miş-cătoare, liberă, necorporală; slujeşte lui Dumnezeu şi a primit în har nemurirea în firea lui. Care este, însă, natura şi definiţia fiinţei lui, numai Ziditorul o ştie. Se spune că este necorporal şi imaterial în raport cu noi, deoarece în raport cu Dumnezeu, singurul incomparabil, totul este grosolan şi material. Numai Dumnezeirea este în realitate imaterială şi necorporală".

Fiind fiinţe mărginite, deşi spirite, îngerii, fără a fi legaţi de un anumit loc, se găsesc totuşi în fiecare moment în oarecare loc, nu pretutindeni. Numai Dumnezeu este omniprezent. Ei nu pot fi în acelaşi timp în mai multe locuri, căci atunci când sunt în cer, nu sunt şi pe pământ; iar când sunt trimişi pe pământ, nu sunt şi în cer. Totuşi se mişcă cu o uşurinţă neînţeleasă de om, dintr'un loc într'altul. Astfel că, spirite fiind, este nepotrivit a se întreba asupra spaţiului în care ar fi fost aşezaţi, în care petrec şi care ar fi rezervat lor. Dacă Sfânta Scriptură arată cerul ca locuinţă a îngerilor, prin aceasta nu vrea să determine un anumit loc pentru îngeri, ci indică numai o regiune superioară, nepământească, a existenţei căreia ei aparţin. De aceea îngerii pot fi pretutindeni unde li se porunceşte de Dumnezeu.

Ca spirite curate, îngerii sunt superiori oamenilor (Ps 5, 6; Mc 13, 32), înţelepciunea lor este un ideal pentru înţelepciunea omenească (2 Rg 14, 20), puterea şi activitatea lor întrec pe ale oamenilor (Mt 28, 2; 2 Tes 1, 7; 2 Ptr 2, 11). *„Îngerii sunt puternici, zice Sf. Ioan Damaschin, şi gata spre a împlini voinţa divină"*. Sunt mai presus de oameni şi, fără a fi impasibili, cum este numai Dumnezeu, sunt lipsiţi de orice pasiune trupească.

Dar dacă îngerii sunt superiori oamenilor, ca duhuri curate, sunt inferiori lui Dumnezeu, ca făpturi ale Acestuia. Mărginirea îngerilor se referă atât la cunoaştere,

cât şi la putere. Ei nu cunosc adâncurile Fiinţei dumnezeieşti (1 Co 2, 11), nu cunosc tainele lui Dumnezeu (Ef 3, 9-10; 1 Ptr 1, 12), nici gândul Lui (Rm 11, 34) şi nici cugetul omului nu-l cunosc (3 Rg 8, 39; Ier 17, 9). Tot aşa, îngerii nu au putere creatoare şi nici minuni nu pot face cu puterea lor, aceasta fiind o însuşire exclusivă a lui Dumnezeu (Ps 71, 18).

Vechii învăţători bisericeşti, care s'au exprimat cu privire la puterile naturii îngereşti şi la superioritatea îngerilor printre făpturi, au formulat aceeaşi părere. Printre ei, numai două opinii individuale sunt de menţionat, a lui Tertulian şi a lui Origen. După cel dintâi, întrucât Hristos a venit să mântuiască pe om, nu şi pe îngerii căzuţi, îngerii ar fi, după natura lor, mai prejos decât oamenii; după al doilea, demnitatea îngerilor este inferioară demnităţii ucenicilor lui Hristos, dar nu şi demnităţii omului în genere.

Starea morală actuală a îngerilor este una de sfinţenie şi impecabilitate, dar nu prin însăşi natura lor, ci prin harul divin. Îngerii cugetă şi săvârşesc numai cele ale lui Dumnezeu, conştiinţa lor este luminată şi dreaptă, iar voinţa le înclină totdeauna spre bine şi nu poate fi mişcată spre rău. Biserica învaţă că îngerii „s'au întărit prin harul lui Dumnezeu pentru totdeauna, fiindcă ei nu s'au unit cu Lucifer, ca să se ridice împotriva lui Dumnezeu; şi pentru aceea au şi primit acest har, aşa încât ei nu pot să păcătuiască. Însă aceasta nu după firea lor, ci după harul dumnezeiesc"[337]. Impecabilitatea îngerilor este, aşadar, rezultatul rezistenţei lor faţă de ispită, al persistenţei în bine şi al întăririi prin Sfântul Har. Deci nu e o impecabilitate prin natură, căci prin natură, liberi fiind, ar fi putut să se hotărască şi spre rău, ca îngerii răi. Însă, fiindcă nu s'au abătut de la voinţa lui Dumnezeu, ca normă a vieţii, şi-au păstrat sfinţenia naturală, s'au desăvârşit prin harul divin şi au ajuns la o înaltă perfecţiune morală, fără a mai putea fi atraşi spre păcat. Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr, arătând că îngerii se bucură numai cele bune (Lc 15, 10), că sunt cereşti (Flp 2, 10), că sunt aleşii lui Dumnezeu (1 Tim 5, 12), înconjurând tronul dumnezieşc (Dn 7, 10; Is 6) şi privind continuu pe Dumnezeu (Mt 18, 10), fiind sfinţi şi rămânând aşa pentru veşnicie (Mt 25, 31; Evr 12, 22). În armonie cu Sfânta Scriptură învaţă şi Sfânta Tradiţie că, prin harul Sfântului Duh, îngerii persistă în bine, că perfecţiunea, strălucirea şi neînclinarea spre rău a îngerilor este de la Duhul Sfânt. Sf. Ioan Damaschin zice: „Ei (îngerii) au din afară sfinţenia fiinţei lor, de la Duhul... Ei se înclină greu spre rău, dar nu sunt neînclinaţi. Acum, însă, au ajuns neînclinaţi, nu din princina firii lor, ci prin har şi stăruinţă în unicul bine".

În virtutea sfinţeniei şi a impecabilităţii lor, îngerii se găsesc în desăvârşită comuniune morală cu Dumnezeu, iar acestei comuniuni îi corespunde pentru îngeri o stare de negrăită fericire. De aceea Sfânta Scriptură îi numeşte aleşii lui Dumnezeu (1 Tim 5, 21), cetăţeni ai Ierusalimului ceresc (Evr 12, 22), privitori ai feţei lui Dumnezeu (Mt 18, 10)

3.3.5. Numărul îngerilor şi ierarhia cerească

Revelaţia nu determină numărul îngerilor, dar arată că este foarte mare. Sfânta Scriptură vorbeşte despre tabere de îngeri (Fc 32, 1-2), zeci de mii şi milioane de milioane de îngeri (Dn 7, 10; Evr 12, 22; Ap 5, 11), mulţime de oaste cerească (Lc 2, 13), legiuni de îngeri (Mt 26, 53). Tot aşa şi Sfinţii Părinţi spun că numărul îngerilor este

[337] *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 20.

neînchipuit de mare. Dacă în parabola despre oaia cea pierdută, aceasta reprezintă pe toţi oamenii, iar cele nouăzeci şi nouă pe îngeri, ne putem închipui cât de extraordinar de mare este numărul oştilor cereşti. Astfel că oştirea spiritelor anterioare materiale este nenumărată, întrecând puterea oricărui calcul omenesc; iar dacă stă scris despre milioane de milioane de îngeri (Dn 7, 10), aceasta nu însemnează că acesta ar fi numărul îngerilor, ci numai că profetul n'a putut exprima într'alt chip un număr mai mare.

În această lume spirituală, compusă dintr'un număr nemăsurat de mare de îngeri, există o anumită ordine ierarhică, întemeiată pe puterile şi slujba deosebită a îngerilor, aşa cum şi în lumea materială există ordine progresivă, de la cele inferioare la cele superioare. Biserica, bazându-se pe Sfânta Scriptură şi urmând lui Dionisie Areopagitul, învaţă că ierarhia cerească se compune din nouă cete îngereşti, grupate în trei clase[338]. Clasa întâi cuprinde pe Serafimi, Heruvimi, Scaune; a doua pe Domnii, Puteri, Stăpânii; a treia pe Începători, Arhangheli, Îngeri. Clasa Serafimilor este cea mai apropiată de Dumnezeu, iar cea mai de jos aceea a îngerilor. Evident, aceste nume sunt ale cetelor, nu nume personale. Cu nume individuale nu cunoaştem decât trei îngeri, pe Arhanghelii Mihail (Dn 10, 13, 21) şi Gavriil (Lc 1, 19, 26; Dn 8, 16; 9, 21) şi pe Rafail (Tob 3, 16; 5, 4).

Împărţirea după clase sau trepte a îngerilor se întemeiază pe Sfânta Scriptură, care numeşte, deşi nu într'un loc pe toate cele nouă cete. Aşa la Fc 3, 24, se amintesc Heruvimii, la Is 6, 1, Serafimii; la Ef 1, 20; Col 1, 16; Rm 8, 38; 1 Ptr 3, 22; Scaunele, Domniile, Puterile, Stăpâniile, Începătoriile şi Îngerii, la 1 Tes 4, 15-16; Iuda 9 şi Arhanghelii.

Credinţa în deosebirea după trepte a îngerilor este permanentă în Biserică. Încă Ignatie Teoforul vorbeşte despre cete în lumea îngerilor, iar Irineu, Clement al Alexandriei şi Origen înşiră o parte din ele şi tot aşa Ilarie, Chiril al Ierusalimului, Vasile cel Mare, Grigore Teologul. Apoi, în afară de Dionisie Areopagitul, vorbesc despre toate cetele îngereşti amintite de Sfânta Scriptură, Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom, Augustin, Grigore cel Mare, Ioan Damaschin. Mai mult chiar, Origen, şi îndeosebi Ioan Gură de Aur şi după acesta Teodoret şi Teofilact, plecând de la Ef 1, 21, unde se vorbeşte despre nume ale îngerilor, cunoscute unele în veacul acesta, iar altele în cel viitor, sunt de părere că mai sunt şi alte puteri cereşti, pe care noi nu le cunoaştem după nume, aşa că în realitate ar fi neînchipuit de multe clase de îngeri, în afară de cele descoperite nouă. Ideea aceasta însă a rămas numai o opinie particulară.

În ce anume constă deosebirea între cetele îngereşti, ca şi de ce există ea, rămâne pentru noi un mister. Nu ştim nici dacă natura îngerilor este aceeaşi sau se deosebeşte a unora de a altora. Numai Dumnezeu, Creatorul lor, ştie. Dar se deosebesc unii de alţii după luminare şi după rang. Ei se luminează unii pe alţii potrivit superiorităţii rangului, anume cei mai de sus împărtăşesc celor mai de jos luminarea şi cunoştinţa.

Ierarhia cerească îşi are originea în creaţie, după voinţa lui Dumnezeu. Ea există deci de la începutul lumii spirituale. Sfânta Scriptură învaţă lămurit că duhurile netrupeşti au fost create într'o anumită ierarhie, dându-li-se ranguri şi funcţii deosebite, când zice că *„toate printr'Însul s'au făcut în cer şi pe pământ, cele văzute şi cele nevăzute, ori Scaunele, ori Domniile, ori Stăpâniile, ori Puterile; toate pentru El şi prin El s'au făcut"* (Col 1, 16). Sinodul al V-lea ecumenic (can. 2 şi 14) a condamnat concepţia origenistă, după care ierarhizarea îngerilor nu s'ar fi făcut dintru început, ci numai mai târziu, drept

338 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 20.

consecinţă a căderii unora dintre ei şi a persistenţei în bine a celorlalţi. Astfel că împărţirea în clase a îngerilor s'ar fi făcut după măsura rezistenţei faţă de ispită şi a perseverenţei şi a întăririi în virtute. Concepţia aceasta contrazice învăţătura clară a Revelaţiei, care spune că Dumnezeu este Creatorul cetelor îngereşti (Col 1, 16); iar temeiul raţional pe care încearcă a se sprijini, este de asemenea foarte slab. Lui Origen i se pare că ar fi contrar bunătăţii şi dreptăţii, ca Dumnezeu să fi împărţit spiritele dintru început în cete deosebite, cu daruri diferite şi în măsură inegală, fără considerarea meritelor personale, care urmau să se câştige mai târziu. Dumnezeu este însă şi rămâne bun şi drept şi dacă distribuie, deopotrivă, darurile Sale în lumea spirituală, ca şi dacă le distribuie diferit şi nu în aceeaşi măsură, stabilind astfel o ierarhie; după cum tot bun şi drept este prin stabilirea unei ierarhii în lumea văzută. Adevărul acesta devine şi mai clar dacă se are în vedere că starea primă a puterilor netrupeşti – ca şi a omului – nu era una definitivă, ci trebuia să devină astfel în urma şi în măsura străduinţei în direcţia binelui, adică a colaborării libere cu harul divin. Tocmai pentru aceea, unele din spiritele superioare au putut să cadă, cu toată superioritatea lor, iar altele, mai prejos în ce priveşte înzestrarea şi puterea, au putut să ajungă la sfinţenie deplină şi impecabilitate.

Cu toată deosebirea după trepte a îngerilor, ei constituiesc o lume superioară unitară. Ei sunt în strânsă legătură unii cu alţii, în perfectă comuniune spirituală; sunt adică aşezaţi într'o aşa rânduială, încât cei mai de jos primesc povăţuire şi luminare de la Dumnezeu, prin cei mai de sus.

3.3.6. Menirea îngerilor

Îngerii fiind făpturi, în creaţia lor s'a manifestat aceeaşi bunătate a lui Dumnezeu şi în vederea aceluiaşi scop, ca şi la creaţia în genere. Şi dacă toată făptura s'a zidit pentru a fi răsfrângere a perfecţiunilor dumnezeieşti, vestindu-le după firea fiecărei fiinţe, şi pentru a participa la bunătatea dumnezeiască, realizându-şi astfel fericirea, însemnează că şi îngerii au fost creaţi pentru mărirea lui Dumnezeu şi pentru a se bucura de fericirea deplină. Adică, menirea îngerilor este preamărirea lui Dumnezeu în cunoaştere dreaptă şi în necondiţionată împlinire a voinţei Sale, câştigându-şi prin aceasta fericirea veşnică. Biserica învaţă acest adevăr mărturisind credinţa că toate puterile cereşti au fost create pentru a fi „lăudători străluciţi ai măririi lui Dumnezeu" şi că lumea spirituală „cunoaşte pe Dumnezeu după harul dar ei şi se supune totdeauna voinţei Lui întru toate"[339]. Sfânta Scriptură exprimă acest adevăr, arătând că îngerii văd pe Dumnezeu (Mt 18, 10), îl măresc (Is 6, 1; Ap 4, 8), împlinesc voia Lui (Mt 6, 10; Ps 102, 20), slujesc în iconomia mântuirii (Evr 1, 14). Chiar numirea de înger (ἄγγελος) arată menirea sau chemarea lor, aceea de a fi slujitori ai lui Dumnezeu şi organe ale Providenţei dumnezeieşti. Sf. Ioan Damaschin spune că îngerii „au un singur lucru de făcut: să laude pe Dumnezeu şi să slujească voinţei Lui dumnezeieşti".

În raport cu lumea, serviciul îngerilor constă în a executa poruncile dumnezeieşti în opera mântuirii, pentru întemeierea şi desăvârşirea împărăţiei lui Dumnezeu. Astfel, ei anunţă naşterea Mântuitorului, Îi servesc la naştere, după ispită, în Ghetsimani, la Înviere, la Înălţare, Îl vor însoţi la a doua venire. Ei anunţă naşterea Botezătorului Ioan şi ajută pe Apostoli. Îngerii ajută şi ocrotesc pe oamenii vrednici, ca pe Avraam, Lot, Iacob, Ilie, Daniil (Fc 19, 28; 3 Rg 19, 5; 4 Rg 1, 3, 15; Dn 3, 25), se bucură de întoarcerea

[339] *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 18.

păcătoşilor (Lc 15, 10) şi slujesc spre mântuire: *„Îngerii oare nu sunt toţi duhuri slujitoare, trimişi ca să slujească pentru toţi cei ce vor fi moştenitorii mântuirii?"* (Evr 1, 14). Aşadar, îngerii se trimit spre slujire tuturor celor ce cred în Hristos. Fiecare creştin şi mai ales cel pios vieţuieşte sub ocrotirea unui înger, numit înger păzitor, după cum reiese din Mt 18, 10 şi FA 12, 15, unde se vorbeşte despre îngerii copiilor şi despre îngerul lui Petru. Despre credinţa în îngerul păzitor care se dă la botez, mărturisesc mulţi învăţători bisericeşti, ca Origen, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur. În genere, Sfinţii Părinţi învaţă că în Vechiul Testament numai iudeii care credeau în Mesia au avut înger păzitor, iar în Noul Testament are fiecare creştin până când nu-l alungă prin păcat greu. Îngerul păzitor întăreşte credinţa şi pietatea (4 Rg 1, 13; Za 2), apără de duhurile rele (Ps 90, 10-11), mijloceşte pentru credincios (Mt 18, 10; Ap 8, 3), însoţeşte sufletele celor adormiţi (Lc 16, 22). Îngerii ocrotesc de asemenea popoarele, statele (Dn 1, 10) şi comunităţile creştine (1 Co 11, 10; Ap 1, 20). „Ei, zice Sf. Ioan Damaschin, păzesc porţile pământului, sunt înaintestătători neamurilor şi ai locurilor, după cum au fost rânduiţi de Creator, ne conduc şi ne ajută în lucrurile noastre". Îngerii sunt întrebuinţaţi şi pentru pedepsirea celor nelegiuţi (FA 12, 23; Is 37, 36; 4 Rg 19, 35, Iuda 9; Ap 12, 7).

Mărturisirea ortodoxă exprimă astfel învăţătura Bisericii despre serviciul îngerilor: „Îngerii sunt duhuri create de Dumnezeu din nimic, pentru ca să-L preamărească şi să-I servească şi, afară de aceasta, să servească în lume oamenilor, povăţuindu-i la împărăţia lui Dumnezeu. Ei se dau şi pentru apărarea oraşelor, a împărăţiilor, a ţărilor, a mânăstirilor, a bisericilor şi a oamenilor, clerici şi mireni... De asemenea păzesc şi pe prunci... Ei aduc înaintea măririi dumnezeieşti rugăciunile şi milosteniile noastre şi alte faceri de bine... În Vechiul Testament, mai înainte de a fi dată Legea lui Moise, îngerii învăţau pe strămoşii noştri Legea şi voia lui Dumnezeu şi le arătau calea mântuirii, după cum mărturiseşte Dionisie (Ierarhia bisericească, 4). Iar pe urmă, după ce s'a dat Legea, îi învăţau şi-i povăţuiau spre cele bune... Ei de asemenea descoperă lucrările dumnezeieşti... şi după porunca lui Dumnezeu se află pretutindeni, lângă fiecare om, ne păzesc de toată primejdia şi alungă pe duşmanul sufletelor noastre, care munceşte fără milă pe om, dacă vede că Dumnezeu îl îngăduie să facă aceasta" (1, 19).

3.3.7. Îngerii răi; existenţa, originea (căderea) şi starea morală a îngerilor răi. Ispita lor

Îngerii răi. Nu toţi îngerii au rămas în starea de comuniune morală cu Dumnezeu, cum au fost creaţi, ci unii s'au abătut de la menirea lor, căzând din comuniunea cu Dumnezeu şi devenind îngeri răi, duhuri necurate. Sfânta Scriptură vorbeşte în multe locuri despre îngerii răi, numindu-i duhuri rele (Lc 7, 21; 8, 2; FA 19, 13), duhuri necurate (Mt 10, 1), duhuri ale răutăţii (Ef 6, 12), diavoli, draci, demoni (Lc 8, 30-35), îngerii diavolului (Mt 25, 41), îngerii satanei (Ap 12, 7-9); iar pe căpetenia lor, diavolul (1 Ptr 5, 8), ispititorul (Mt 4, 3), satana (Ap 20, 2-7), Belzebul (Lc 11, 15) Beliar (2 Co 6, 15), domnul lumii acesteia (In 12, 31), domnul puterilor aerului (Ef 2, 2), domnul dracilor (Mt 9, 34).

Numărul îngerilor răi este mare (Lc 8, 30) şi constituiesc o adevărată împărăţie a răului (Lc 11, 18). Răutatea diavolilor are grade (Lc 11, 26) şi ei nu numai că au o

căpetenie (Mt 12, 24), dar se găsesc pe trepte diferite, începătorii, domnii, stăpânii întunericului (Ef 6, 12; Col 2, 15).

Existența îngerilor răi este contestată de aceia care tăgăduiesc existența îngerilor în genere. Dar Sfânta Scriptură îi prezintă întotdeuna ca ființe reale, nu imaginare. Diavolul produce lui Iov nenorociri (Iov 1, 6; 2, 2), munceşte pe Saul, când acesta este părăsit de duhul Domnului (1 Rg 14, 14), ispiteşte pe David (1 Par 21, 1), iar moartea a apărut în lume prin lucrarea diavolului (Sol 2, 24). În Noul Testament, în parabola neghinei, realitatea diavolului este la fel afirmată ca şi realitatea Fiului Omului, a îngerilor şi a fiilor împărăției (Mt 13, 37-39); Mântuitorul Însuşi confirmă existența diavolului, în răspunsul dat fariseilor care îl acuzau că scoate dracii cu ajutorul domnului acestora (Mt 12, 26-29). Diavolii nu sunt personificări ale răului, întrucât sunt înfățişați ca ființe pe care le aşteaptă pedeapsa veşnică; nu se identifică nici cu oamenii cei răi, împreună cu care vor sta în iad (Mt 25, 41). Diavolii sunt nişte ființe reale raționale, cugetă, *„cred şi se cutremură"* (Lc 2, 19), au voință proprie şi păcătuiesc din început (1 In 3, 8) şi-şi au planurile lor (2 Co 2, 11). Biserica a crezut totdeauna în existența îngerilor răi, cum dovedeşte practica ei de la botez, când celui ce se botează i se cere lepădarea de diavolul, de toți îngerii lui şi de lucrurile lui, şi cum se constată din mărturiile Sfinților Părinți şi ale scriitorilor bisericeşti. În concepția creştină, existența diavolului este o realitate teribilă, pentru surparea temeliei căreia a trebuit să ducă lupta Însuşi Fiul lui Dumnezeu. În centrul învățăturii creştine stă tocmai problema mântuirii neamului omenesc de sub robia diavolului, prin Iisus Hristos, care s'a întrupat *„pentru ca să sfărâme lucrările diavolului"* (1 In 3, 8). Chiar posibilitatea mântuirii omului se explică prin aceea că el n'a devenit rău de la sine, ci de la diavolul, care este izvorul propriu al răului. De aceea existența îngerilor răi este implicată în sistemul credinței creştine, apărând ca o premiză necesară mântuirii.

Despre **originea îngerilor răi**, Biserica învață că ei au fost creați buni, căci tot ce a făcut Dumnezeu este bun, dar că au devenit răi prin propria lor voință. Prin urmare: a) îngerii răi nu constituiesc un principiu al răului de sine stătător, existența lor nu implică un dualism ontologic; b) îngerii răi sunt şi ei creaturi ale lui Dumnezeu, însă n'au fost creați răi, ci buni; c) răutatea diavolului a provenit din abuzul libertății lor. Posibilitatea căderii îngerilor se găseşte implicată în aceea că au natură spirituală creată, deci că sunt ființe raționale şi libere mărginite, având facultatea de a rămâne şi progresa în bine, precum şi de a se îndrepta spre rău. Căci orice creatură este schimbătoare, numai ceea ce este necreat este neschimbător.

Sfânta Scriptură ne spune că îngerii au căzut prin propria lor vină, din starea în care au fost creați. *„El (diavolul) dintru început ucigător de oameni a fost şi întru adevăr n'a stătut (ἐν τῇ αληθσία ουκ ἔστηκεν), că nu este adevăr în el"* (In 8, 44). Dacă diavolul n'a stătut întru adevăr, înseamnă că el fusese în adevăr şi că în chip liber l-a părăsit; înseamnă că nu s'a menținut în adevărul în care a fost, îndepărtându-se prin voia sa de adevăr, deci că depindea de libertatea sa să rămână în adevăr sau să cadă. Unii dintre îngeri s'au îndepărtat conştient şi liber de Dumnezeu, adică au păcătuit şi de aceea şi-au atras asupra lor condamnarea veşnică: *„Dumnezeu n'a cruțat pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în iad, ținându-i în lanțuri, spre judecată"* (2 Ptr 2, 4). Acelaşi adevăr este afirmat la Iuda 6: *„Iar pe îngerii care nu şi-au părăsit vrednicia, ci şi-au părăsit lăcaşul lor, îi ține în întuneric, în legăturile cele veşnice, spre judecata zilei celei mari"*. Din aceasta reiese că îngerilor s'a dat anumită vrednicie, dregătorie şi demnitate, corespunzătoare firii şi menirii lor, dar că unii nu şi-au păzit vrednicia şi sălaşul lor, ci l-au

părăsit, adică au căzut, devenind îngeri răi, deşi puteau să-şi păzească vrednicia, dacă ar fi voit aceasta. Din proprie iniţiativă, diavolul s'a prăbuşit din starea în care a fost aşezat de la început. Mântuitorul Însuşi zice: *„Am văzut pe satana căzând, ca din ceruri fulgerul"* (Lc 10, 18). Aşadar, autorul răului este diavolul, care s'a făcut cauza căderii pentru sine şi pentru ceilalţi; iar înainte de diavol n'a păcătuit nimeni; dar el a căzut nu fiindcă în natura sa ar fi fost sădită aplecarea spre rău, ci fiind creat bun, singur s'a hotărât spre păcat, devenind din arhanghel, diavol, adică clevetitor. „Diavolul, zice Fericitul Augustin, este spirit-necurat; el este bun ca spirit şi rău ca necurat; este spirit prin natură şi necurat prin păcat; dintre aceste două însuşiri, prima o are de la Dumnezeu, a doua chiar de la diavolul". Iar Sf. Ioan Damaschin zice: „Dintre puterile îngereşti, întâistătătorul cetei celei mai de jos... nu a fost făcut rău prin natură, ci a fost bun, a fost făcut spre bine şi nu avea în el de la Creator nici cea mai mică urmă de răutate; cu toate acestea n'a suferit luminarea şi cinstea, pe care Creatorul i-a dăruit-o, ci, prin voinţa lui liberă, s'a mutat de la starea sa naturală la o stare contrarie naturii sale şi s'a ridicat împotriva lui Dumnezeu, care l-a făcut, voind să se împotrivească Lui... Mulţimea nenumărată de îngeri aşezaţi sub el s'a dezlipit, a urmat lui şi a căzut împreună cu el. Aşadar, (demonii), cu toate că erau de aceeaşi natură cu îngerii, totuşi au devenit răi, înclinându-şi de bună voie voinţa lor, de la bine spre rău".

Cu privire la timpul căderii îngerilor răi, Biserica n'a formulat o învăţătură oficială. Se poate însă determina cu siguranţă acel timp înainte de începutul istoriei umane, dacă se are în vedre: 1. că de la crearea lor până la cădere a trebuit să se scurgă un oarecare timp; 2. că diavolul a apărut ca ispititor încă al celor dintâi oameni, deci căzuse înainte de a fi creat omul; 3. că Sfânta Scriptură ne spune că *„diavolul păcătuieşte dintru început"* (1 In 3, 8). Opiniile scriitorilor bisericeşti diferă, însă nu esenţial. Pentru cei care, împreună cu Fericitul Augustin, pun creaţia îngerilor deodată cu lumea văzută, căderea îngerilor trebuie să se fi petrecut scurt timp după creaţia lor, întrucât peste puţin timp apar astfel, la căderea omului; pentru cei care pun creaţia îngerilor cu mult înainte de lumea văzută, îngerii au rămas toţi mai multă vreme în starea harică. În sprijinul acestei idei se aduc uneori cuvintele de la Iezechil 28, 13-15, adresate regelui Tirului, cel care era *„pecetea desăvârşirii, deplinătatea înţelepciunii şi cununa frumuseţii"*, rânduit să fie heruvim, fără prihană în căile lui până s'a încuibat în el nelegiurea. Regele Tirului ar fi o icoană a luceafărului care a căzut.

În ce priveşte modalitatea căderii, Sfinţii Părinţi sunt de părere că mai întâi a căzut un înger, căruia i-au urmat cei aflaţi sub influenţa lui; a căzut mai întâi căpetenia lor, care era cel mai perfect dintre spiritele create, mai marele oştirilor cereşti sau unul din spiritele superioare, căpetenia unei trepte mai de jos. Tocmai desăvârşirea Luceafărului (Is 14, 12), a celui care a căzut întâi, *„tatăl minciunii"* (In 8, 44) a câştigat încrederea îngerilor subalterni şi aşa, exemplul lui a fost urmat de o mare mulţime de îngeri. De aceea Sfânta Scriptură numeşte pe îngerii căzuţi, îngeri ai diavolului (Mt 25, 41; Ap 12, 7).

Păcatul prin care, după părerea cea mai răspândită printre Sfinţii Părinţi, au căzut îngerii răi, este mândria. Aceasta şi este opinia cea mai întemeiată, fiind în acord cu Descoperirea dumnezeiască. Apostolul Pavel cere ca *„episcopul să nu fie de curând botezat, ca să nu se mândrească şi să cadă în osânda diavolului"* (1 Tim 3, 6), de unde reiese că osânda diavolului s'a dat pentru păcatul mândriei. Iar dacă *„începutul păcatului este mândria"* (Sir 10, 13) şi dacă păcatul diavolului este cel dintâi păcat, însemnează că diavolului a căzut prin mândrie. Mândria diavolului constă în a fi ţintit o totală independenţă faţă de

Dumnezeu, Creatorul lui, şi în a fi voit să aibă în sine şi pentru plenitudinea existenţei şi fericirea desăvârşită, făcându-se asemenea cu Cel Prea Înalt (Is 14, 13-14) şi chiar mai presus decât El (2 Tes 2, 4).

După altă părere, combătută de Sf. Ioan Gură de Aur, Teodoret şi Augustin, diavolul a căzut prin invidie faţă de Fiul lui Dumnezeu sau faţă de om. Dar prin invidie a intrat numai păcatul în lumea pământească, căci „moartea a intrat în lume prin prisma diavolului" (Sol 2, 24); invidia nu-i de la începutul păcatului, ci mândria, ea apare ca produs al mândriei. „Diavolul deveni mai întâi mândru, ca să cadă, apoi invidios, ca să ne vatăme".

Părerea după care păcatul îngerilor răi ar fi constat în legăturile nenaturale cu fiicele oamenilor, după greşita înţelegere a locului de la Fc 6, 2, n'are nici un temei, întrucât în locul amintit este vorba despre oameni, nu despre îngeri, anume despre urmaşii lui Set şi al lui Cain. În ce priveşte caracterul căderii îngerilor răi, este notat că, după învăţătura Bisericii şi socotinţa generală a Sfinţilor Părinţi, ea este cădere radicală, definitivă, pentru ei nemaiputând fi posibilă mântuirea. Consecinţa căderii lor este condamnarea veşnică[340]. Diavolului şi îngerilor lui le este gătit focul cel veşnic (Mt 25, 4-14; Ap 20, 10), greşala lor fiind aşa de mare şi împietrirea totală, încât nu pot fi cruţaţi (2 Ptr 2, 4), întrucât de la sine nu şi-au păzit vrednicia şi au părăsit lăcaşul în care au fost aşezaţi la creaţie (Iuda 6). Motivul pentru care nu-i cu putinţă mântuirea îngerilor răi se găseşte în natura lor, pe de o parte, iar pe de alta în fiinţa lor şi are drept urmare neputinţa pocăinţei la ei. Într'adevăr, ca spirite, ei sunt lipsiţi de orice ispită trupească, încât căderea lor nu se face prin vreun îndemn din afară, ci numai printr'o cu totul liberă şi conştientă hotărâre a voinţei lor proprii. De aceea căderea lor este rupere totală şi definitivă de Dumnezeu şi împietrire în rău, care exclud cu desăvârşire posibilitatea mântuirii. „Ceea ce este moartea pentru oameni, zice Sf. Ioan Damaschin, aceea este căderea pentru îngeri. După cădere ei nu mai au posibilitatea pocăinţei, după cum nu o au nici oamenii după moarte". Opinia lui Origen asupra restaurării tuturor, chiar şi a îngerilor răi, a fost condamnată de sinodul V ecumenic.

Cu toate acestea, după unii învăţători bisericeşti, poarta pocăinţei nu s'a închis definitiv chiar din primul moment al căderii îngerilor răi. Ca şi omului, Dumnezeu le-a acordat timp spre căinţă şi numai după ce, împietrindu-se, au disprețuit harul, au căzut definitiv şi iremediabil.

Poate că înainte de a fi creat omul, mai rămânea pentru diavol vreun mijloc de căinţă, dar de îndată ce s'a organizat lumea şi omul a fost aşezat în Eden, iar porunca lui Dumnezeu a fost dată, pătrunzând moartea în lume prin pisma diavolului, uşa pocăinţei s'a închis definitiv pentru acesta.

Însuşirile principale ale diavolului sunt: ura adevărului şi năzuinţa constantă după minciună, după falsificarea adevărului, pentru aceasta el este numit *„tatăl mincinii"* (In 8, 44) şi *„înşelător a toată lumea"* (Ap 12, 19). Activitatea lui este direct opusă voinţei dumnezeieşti; iar împărăţia lui este a morţii spirituale (Evr 2, 14) şi a întunericului (Col 1, 13), în opoziţie cu împărăţia dragostei şi a păcii lui Iisus Hristos. Cu deosebire, acţiunea diavolului se îndreaptă împotriva operei de mântuire a oamenilor. Diavolii sunt amăgitorii sufletelor omeneşti, anume pe cei buni caută să-i împingă la rău, prin tot felul de uneltiri şi prin diferite nenorociri pe care le-a adus asupra lor (Iov 1, 9; Ap 2, 10), iar pe cei răi îi încurajează pe calea pierzării şi-i înstrăinează tot mai mult de Dumnezeu.

340 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 21.

Această influenţă a diavolilor asupra omenilor li se îngăduie, fie ca mijloc de încercare şi întărire a celor buni, fie ca pedepsire a celor răi (1 Co 5, 5; 1 Tim 1, 20), însă nu peste limita puterii de rezistenţă a oamenilor (1 Co 10, 13). Omul poate rezista ispitei diavoleşti, întrucât prin ea nu se atinge libertatea lui. El poate lupta victorios împotriva diavolului, având prin Hristos, armele dumnezeieşti (Ef 6, 10, 18), în special privegherea şi rugăciunea, care împreună cu ajutorul divin, învinge orice ispită (Mt 26, 41). Până la a doua venire a Domnului, când va fi dat osândei veşnice (Mt 25, 41), diavolul va ispiti mereu (1 Ptr 5, 8). Dar oricât de puternică îi este influenţa, el nu poate sili voinţa omului; depinde de libera alegere a omului ca să se apropie de Dumnezeu sau de diavol (Iac 4, 7-8: *„Supuneţi-vă lui Dumnezeu. Staţi împotriva diavolului şi va fugi de la voi. Apropiaţi-vă de Dumnezeu şi se va apropia de voi"*. Diavolul ispiteşte, dar nu poate sili, cere consimţământul, dar nu poate constrânge.

3.4. Crearea lumii văzute

Creaţiei lumii nevăzute îi urmează creaţia lumii văzute. Iar în lumea văzută s'a creat, prin cuvântul lui Dumnezeu, mai întâi materia informă sau materia primă (creaţia primă), din care apoi Dumnezeu a format şi organizat progresiv toate lucrurile şi fiinţele de pe pământ (creaţia a doua), adică regnul anorganic, cel vegetal şi cel animal şi în urmă a făcut pe om, al cărui trup e format din materie, dar al cărui suflet e creat din nimic.

3.4.1. Referatul biblic despre creaţie

Referatul biblic despre creaţie începe aşa: *„La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul. Şi pământul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor"* (Fc 1, 1-2). În acest loc, prin cuvântul „cer" se înţelege, cum am văzut, lumea spirituală, sensul acesta este continuarea actului prim de creaţie, este actul „pământ" se înţelege materia prin care apoi Dumnezeu a creat, rând pe rând, toate cele ce se găsesc pe pământul nostru, ca şi mulţimea corpurilor cereşti. Materia primă din care s'au format toate cele văzute era la început lipsită de formă, în ea se cuprindeau, amestecate şi nedeterminate, toate elementele, ca într'o mare sau într'un abis întuncat. Acesta este sensul expresiei biblice: *„pământul era netocmit şi gol"*. Iar pe deasupra acestui adânc întunecat se purta Duhul lui Dumnezeu, care este Duhul Sfânt, a treia Persoană a Sfintei Treimi. Căci, cum observă Sf. Vasile cel Mare, aici nu poate fi vorba de aer sau de vânt, întrucât în Sfânta Scriptură nici un fel de duh nu se numeşte al lui Dumnezeu, afară de Duhul Sfânt. Purtarea Duhului lui Dumnezeu pe deasupra apelor este o icoană – după analogia păsării, care, clocind ouăle, le încălzeşte şi comunică prin căldura ei putere de viaţă –, prin care se exprimă acţiunea creatoare a Duhului Sfânt, dătătorul de viaţă, pregătitorul naturii apelor în vederea formării ulterioare a lucrurilor şi fiinţelor. Acţiunea dintru început a Duhului Sfânt arată că elementele lumii create la început n'au fost lăsate să se dezvolte de la sine, ci chiar de atunci au fost puse în dependenţă imediată cu puterea şi voinţa de viaţă făcătoare a lui Dumnezeu. Acţiunea aceasta este continuarea actului prim de

creaţie, este actul prin care Dumnezeu comunică materiei prime condiţiile de existenţă ale lucrurilor.

După pregătirea materiei, în vederea primirii formelor, urmează organizarea ei treptată în şase zile. În ziua întâi a făcut Dumnezeu lumina, în a doua, tăria (văzduhul, cerul văzut), despărţind apele din atmosferă de cele terestre, în ziua a treia a despărţit apa de masa de pământ, apărând mările, uscatul şi apoi vegetaţia, în ziua a patra corpurile cereşti, în ziua a cincea vieţuitoarele din apă şi din aer, în ziua a şasea animalele terestre şi în urmă pe om. În ziua a şaptea Dumnezeu s'a odihnit de toate lucrurile Sale, ceea ce înseamnă că planul creaţiei se împlinise.

3.4.2. Etapele creaţiei şi odihna sabatului

După un uz al teologiei scolastice, în cuprinsul creaţiei lumii materiale se deosebesc două lucrări mari: 1. creaţia primă (creatio prima) a materiei informe, creaţia propriu-zisă, opus creationis (Fc 1, 1); 2. creaţia a doua (creatio secunda) sau organizarea lumii, în care se deosebesc iarăşi o primă lucrare de despărţire a elementelor, opus distinctionis (Fc 1, 4, 7, 9, primele trei zile, mai puţin creaţia vegetaţiei), şi o lucrare următoare de înfrumuseţare, de împodobire a universului, opus ornatus (Fc 1, 12, 16 şi urm. 21, 25).

În expunerea despre creaţie se observă aşadar o succesiune temporală şi o gradaţie, de la anorganic la organic, la regnul vegetal, la cel animal şi în sfârşit la om. Întregirile cuprinse în capitolul al doilea al Facerii nu constituie o expunere deosebită de cea din capitolul întâi, ci, după ce s'a expus creaţia progresivă, se dau lămuriri asupra vieţii religioase, morale şi sociale, acestea fiind date potrivite şi necesare pentru înţelegerea celor ce urmează, anume căderea primilor oameni.

Gradaţia în realizarea creaţiei corespunde firii lucrurilor şi este necesară în ordinea acestora. Într'adevăr, începând de jos în sus, fiecare regn şi fiecare specie apare ca mijloc de existenţă şi condiţie pentru cele imediat superioare, cel anorganic pentru cel vegetal, acesta pentru cel animal şi toate pentru om. O specie superioară presupune pe toate cele inferioare ei. Aceasta nu înseamnă însă că speciile inferioare ar fi cauzele producătoare ale speciilor superioare. Rolul speciilor inferioare în raport cu cele mai perfecte, care le urmează, se reduce la aceea de a fi condiţie de existenţă pentru cele din urmă, dar şi aceasta prin orânduirea voinţei dumnezeieşti. Existenţa însă, fiecare specie şi-o datoreşte unui act creator special al lui Dumnezeu, care îl săvârşeşte în legătură şi cu cele ce preced şi cu cele ce urmează.

În ce priveşte odihna lui Dumnezeu după creaţie, odihna sâmbetei, nu trebuie s'o cugetăm ca o totală încetare a activităţii dumnezeieşti. Dumnezeu este neschimbabil, iar odihna Lui este astfel numai relativă. Expresia *„s'a odihnit Dumnezeu de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut"*, nu vrea să arate altceva decât că planul lui Dumnezeu cu privire la creaţie s'a împlinit întru totul. Dumnezeu continuă să fie activ şi după crearea lumii, conservând şi conducând lumea, săvârşind minuni şi purtând grijă de desăvârşirea fiinţelor raţionale.

3.4.3. Opinii teologice referitoare la zilele creaţiei

Expunerea biblică a facerii lumii în şase zile, în ordine progresivă, constituie adesea prilej de dispute şi de construire de ipoteze. Pentru unii, timpul de şase zile este prea lung, pentru alţii este cu totul prea scurt. După Fericitul Augustin, creaţia progresivă nu se poate împăca cu atotputernicia lui Dumnezeu, care n'are nevoie de şase zile ca să organizeze lumea. De aceea facerea întregii lumi trebuie cugetată ca săvârşindu-se deodată, iar cele şase zile nu sunt decât expresia alegorică a creării unice, adică expunerea desfăşurată a conţinutului actului unic creator al lui Dumnezeu. S'a crezut că această idee se cuprinde şi în locurile scripturistice de la Fc 2, 4 şi Iisus Sirah 18, 1: *„Iată obârşia cerului şi a pământului de la facerea lor, din ziua când Domnul Dumnezeu a făcut cerul şi pământul"*, „Cel ce trăieşte în veac, a zidit toate deobşte". Opinia lui Augustin a rămas însă izolată, comentatorii socotind creaţia succesivă ca fiind mai potrivită cu structura lumii; iar în perspectivă dogmatică, numai creaţia succesivă apare ca întemeiată, căci după cum restaurarea omului în împărăţia harului se face treptat, tot aşa şi crearea lumii. Locul de la Isus Sirah 18, 1 poate fi interpretat ca referindu-se la creaţia primă, când au fost aduse la existenţă deodată toate elementele lumii. Aceeaşi idee se cuprinde şi în Fc 2, 4, întrucât textul însuşi arată că nu se referă la organizarea universului, ci la creaţia cerului şi a pământului, adică la creaţia primă.

Unii teologi mai noi, luând în considerare geologia modernă, după care pământul a ajuns în forma şi cu organizarea lui de azi în mai multe milioane de ani, deci într'un timp foarte lung, socotesc că termenul *zi* (!dy atenţie e ebraică) din referatul biblic asupra creaţiei, trebuie înţeles ca epocă nedeterminată. După această interpretare, în istorisirea biblică trebuie distinse fondul şi forma. Fondul îl constituie adevărurile religioase şi morale, anume că Dumnezeu este Creatorul lumii şi că toate făpturile, atât în originea cât şi în întreaga lor dezvoltare, sunt în atârnare de Dumnezeu, iar forma este haina în care autorul Facerii îmbracă aceste adevăruri, utilizând expresii şi imagini obişnuite în societate şi în vremea lui şi ţinând seama şi de cunoştinţele despre natură, rudimentare, ale epocii sale. Ordinea creaţiei în şase zile, aşa cum este expusă în Facere, ar aparţine formei şi, ca atare, ea trebuie deosebită de faptele reale din opera creaţiei lumii. Mergând pe această cale şi pentru a se concilia Scriptura cu ştiinţele naturale, s'a construit o întreagă serie de ipoteze în legătură cu referatul mozaic despre crearea lumii, ca ipoteza restituirii, diluvială, a concordanţei, a vizuinii etc., ipoteze lipsite de valoare dogmatică şi a căror examinare aparţine exegezei şi teologiei fundamentale.

În legătură cu aceasta observăm că importanţa dogmatică are numai ceea ce este obiect de credinţă, iar obiectul credinţei îl constituie învăţătura clară şi determinată a Bisericii, pe temeiul izvoarelor Revelaţiei divine, că Dumnezeu este Creatorul tuturor celor văzute şi nevăzute. Acesta este adevărul fundamental. Desigur, nu fără însemnătate, dar totuşi de o însemnătate mai redusă, este şi faptul că în opera de creaţie se disting mai multe momente, care se succed într'o anumită ordine. Însă, durata zilelor creaţiei nu prezintă nici o însemnătate pentru credinţă. Tocmai de aceea sfintele sinoade nici nu s'au ocupat de această chestiune. Ea rămâne pe seama speculaţiei şi combinaţiilor cugetării omeneşti, întrucât nu contrazic adevărurile definite ale credinţei. De aceea, încercările de a pătrunde, prin formulare de ipoteze, în înţelesul expunerii biblice despre creaţie, dacă sunt făcute în duh creştin şi recunosc în general caracterul istoric al referatului biblic, pot fi luate în seamă şi preţuite, neîmpietând asupra dogmei despre creaţia lumii.

Totodată trebuie să se ţină seamă şi de faptul că orice teorie de această natură nu poate pretinde că ar fi ultima expresie posibilă a ştiinţei, deoarece îşi păstrează totdeauna caracterul de ipoteză mereu modificabilă.

În sfârşit se cuvine a fi notat şi faptul asupra căruia de multă vreme s'a atras atenţia, anume că Sfânta Scriptură nu este carte de ştiinţe naturale şi nici nu vrea să facă ştiinţă naturală; iar referatul biblic despre crearea lumii şi formarea ei (hexaemeronul) nu vrea să fie cosmogonie ştiinţifică şi nu întrebuinţează termeni ştiinţifici şi clasificări ştiinţifice. Sfânta Scriptură vrea numai să arate că autorul lumii este Dumnezeu. Pentru expunerea acestui adevăr, ea utilizează o formă potrivită cu graiul, ideile şi puterea de înţelegere a oamenilor cărora se adresează. De aceea nici nu poate exista contrazicere între istoria biblică despre creaţie şi ştiinţă; iar a aştepta de la Sfânta Scriptură să facă ştiinţă, însemnează a-i cere să fie ceea ce nu vrea să fie. Astfel că istoria biblică a creaţiei nu este decât cea mai generală schiţă despre originea lumii, schiţă suficientă pentru comunicarea adevărurilor religioase referitoare la creaţie, dar care poate fi completată în amănuntele pe care n'a intenţionat să le dea şi interpretată în lumina adevărurilor fundamentale de credinţă şi a rezultatelor sigure ale ştiinţelor naturale.

3.5. Antropologia creştină

Consideraţii generale. Ultima dintre creaturile de aici şi totodată cea mai de seamă dintre ele este omul, încheierea şi coroana creaţiei, fiinţa care prin natura şi demnitatea sa se deosebeşte de toate făpturile pământeşti. Omul ocupă locul de mijloc între lumea curat spirituală şi cea curat materială; celei dintâi îi aparţine cu sufletul său, celei din urmă cu trupul său. El este punctul de întretăiere al celor două lumi şi o sinteză a acestora; este, cum s'a remarcat adesea, o reprezentare a lumii celei mari, un microcosmos. *Mărturisirea Ortodoxă* (I, 18) spune despre om: „În urmă a creat Dumnezeu pe om, care este alcătuit din suflet nematerial şi raţional şi din trup material, ca din această alcătuire a omului, pe de o parte să se cunoască adevărul că Dumnezeu este creator al lumii spirituale, iar pe de altă parte, că El a zidit şi lumea cea materială. Din această cauză, omul se numeşte şi lume mică, deoarece el poartă în sine chipul a toată lumea cea mare".

Trei adevăruri, referitoare la originea omului, la constituţia firii omeneşti şi la rostul omului printre creaturi, sunt îndeosebi puse în relief aici de *Mărturisirea Ortodoxă*. Tocmai pe acestea se şi întemeiază poziţia particulară şi cu totul excepţională a omului în lume. De aceea, în cele ce urmează ne ocupăm mai cu seamă de originea omului, de structura şi de menirea lui.

3.5.2. Originea omului

După învăţătura Bisericii, omul provine, ca şi toate celelalte făpturi, de la Dumnezeu şi anume prin creaţie. Moise descrie astfel astfel creaţia omului: *„Şi a zis Dumnezeu: să facem pe om după chipul şi asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietăţile ce se târăsc pe pământ şi tot pământul. Şi a făcut Dumnezeu pe om, după chipul Lui; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat*

şi femeie. Şi Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: fiţi rodnici şi umpleţi tot pământul şi-l stăpâniţi..." (Fc 1, 26-27). În capitolul al II-lea al Facerii se istoriseşte creaţia în special a omului: „Atunci, luând Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om, şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s'a făcut omul fiinţă vie" (v. 7). Iar în v. 21: „Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; şi dacă a adormit, a luat una din coastele lui şi a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie şi a adus-o la Adam".

Referatul mozaic despre creaţie are caracter istoric, deşi, pentru exprimarea unor adevăruri dogmatice, conţine şi unele icoane, determinate de nevoia întrebuinţării unor mijloace de exprimare potrivite şi apropiate de înţelegerea omenească. Întreaga Sfântă Scriptură, atât a Vechiului cât şi a Noului Testament, reproduce ideile principale ale referatului despre creaţie şi anume ideea că omul a fost creat de Dumnezeu (Iov 10, 8; Lc 3, 8), că trupul omului a fost făcut din pământ iar sufletul i s'a dat de Dumnezeu (Ecc 12, 7; 1 Co 15, 47), că femeia a fost făcută după bărbat şi din el (1 Tim 2, 13; 1 Co 11, 8). Însuşi Mântuitorul a recunoscut adevărul acestui referat, citând din el cu ocazia discuţiei cu fariseii asupra indisolubilităţii căsătoriei: „... dar de la începutul făpturii bărbat şi femeie i-a făcut Dumnezeu. De aceea, va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va lipi de femeia sa şi vor fi amândoi un trup..." (Mc 10, 6-8).

Dacă în referatul său asupra creaţiei Moise vorbeşte antropomorfic despre lucrările dumnezeieşti, el procedează aşa din nevoia de a fi înţeles de aceia cărora se adresează. În legătură cu acest lucru, Teodoret observă: „Când auzim din istoria lui Moise, că Dumnezeu a luat ţărână din pământ şi a făcut pe om, şi cercăm sensul expresiei acesteia, apoi aflăm într'însa o deosebit de bună dispoziţie a lui Dumnezeu faţă de neamul omenesc. Căci descriind creaţiunea, marele prooroc observă că pe toate celealte creaturi le-a produs Dumnezeu prin cuvânt, iar pe om l-a făcut cu mâinile Sale; dar precum acolo prin cuvânt nu înţelegem rostirea , ci voinţa, aşa şi aici, la formarea omului nu înţelegem lucrarea mâinilor, ci o grijă mai mare faţă de lucrul acesta... Dumnezeiescul Moise zice că la început s'a format trupul lui Adam şi apoi i s'a insuflat lui sufletul de la Dumnezeu..."; prin cuvântul suflare nu se înţelege aici vreo părticică din Fiinţa dumnezeiască, precum au cugetat Cerdon şi Marcion, ci prin cuvântul acesta se arată însuşirea sufletului, ca unei fiinţe raţionale. De altfel, expresiile antropomorfice sunt lucru secundar; esenţialul îl consituie adevărul creaţiei omului direct de către Dumnezeu şi grija deosebită a Lui faţă de om. Întreaga Sfântă Tradiţie învaţă acest adevăr fundamental. „Dumnezeu creează pe om cu mâinile Sale din natura văzută şi nevăzută, după chipul şi asemănarea Sa. A făcut trupul din pământ, iar suflet raţional şi gânditor îi dădu prin suflarea Sa proprie" (Sf. Ioan Damaschin).

După cuvintele Sfintei Scripturi, a fost format mai întâi trupul omului din ţărână, apoi s'a creat sufletul lui, prin suflare dumnezeiască. Dar plecând de la această istorie, nu trebuie să ne închipuim, după sensul literal al cuvintelor, că în creaţia omului au fost două acte separate şi succesive, creaţia trupului şi după aceea a sufletului, ci trebuie să înţelegem un singur act creator, sau o creaţie simultană a trupului şi a sufletului. Numai astfel se păstrează neatinse atotputernicia şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi unitatea fiinţială a omului. Ceea ce vrea să exprime aici Sfânta Scriptură nu este succesiunea, ci ideea că trupul este element constitutiv al omului şi bază sau premiză a vieţii spirituale umane. Dar dacă ideea creaţiei sufletului în urma trupului este greşită, nu mai puţin greşită este concepţia după care sufletul a fost creat înaintea trupului. Sinodul al V-lea ecumenic a respins învăţătura origenistă despre preexistenţa sufletelor,

învățând prin aceasta creația simultană a sufletului şi a trupului. După cugetarea Sfinților Părinți, omul a fost adus la existență în urma celorlalte creaturi, pentru că el reprezintă o întregire a creaturilor şi pentru că uneşte în sine lumea materială cu cea spirituală. Apoi, omul fiind locțiitorul lui Dumnezeu pe pământ, trebuia mai întâi să se organizeze pământul, locul de desfăşurare a vieții lui. Încercările de a găsi vieții în genere şi omului în special altă origine decât cea indicată de Revelația divină, n'au dus la rezultate pozitive. Ele au rămas numai ca ipoteze neverificate. Cu examinarea acestora se ocupă mai de aproape apologetica.

3.5.3. Natura omului; dihotomism şi trihotomism

Din referatul biblic despre creația omului rezultă că omul este constituit din două elemente: trup şi suflet. Biserica aşa a învățat totdeauna[341]. Trupul omului este luat din pământ, are ceva comun cu toate viețuitoarele de pe pământ şi prin el, omul stă strâns legat de pământ şi de toate cele ale pământului; iar sufletul provine de la Dumnezeu prin creație, nu prin emanație, şi prin el omul stă în legătură cu Dumnezeu şi cu lumea spirituală.

Despre cele două elemente constitutive ale naturii omeneşti mai vorbesc şi alte locuri ale Sfintei Scripturi. *„Şi țărână să se întoarcă în pământ, cum a fost; iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, care l-a dat"* (Ecc 12, 7). *„Nu vă temeți de cei ce omoară trupul, iar sufletul nu pot să-l omoare, ci temeți-vă mai curând de acela care poate şi sufletul şi trupul să le piardă în gheena"* (Mt 10, 28). *„Precum trupul fără spirit este mort, aşa şi credința fără fapte este moartă"* (Iac 2, 26). Şi în aceste locuri se arată că omul este constituit din două elemente deosebite trup şi suflet, sau spirit. În Sfânta Scriptură, natura spirituală a omului se numeşte uneori suflet (ψυχή), iar alteori spirit (πνεῦμα). După Ps 73, 26; 84, 3; Mt 6, 25; 10, 28, omul se compune din trup şi suflet; iar după Ps 143, 4; Lc 8, 55; 1 Co 15, 20, 44 din trup şi duh. Sufletele celor care mor se numesc spirite sau suflete (Mt 27, 50; FA 15, 26). Mântuitorul spune într'un loc că-şi pune sufletul pentru oile Sale (In 10, 15), iar în altul că-şi dă duhul (Lc 23, 46). Deci spirit şi suflet sunt numai nume diferite date aceleiaşi realități din om, anume principiului lui de viață.

Din acestea se vede cu claritate că Sfânta Scriptură învață dihotomia naturii omeneşti. Acelaşi adevăr îl mărturiseşte şi Sfânta Tradiție. Dumnezeu este creator şi al trupului şi al sufletului, din care se compune omul; iar om nu este trupul singur sau sufletul singur, ci omul constă din suflet şi trup (Fer. Augustin). Viața omului este împreună petrecere a trupului şi a sufletului, iar moartea este despărțirea sufletului de trup (Sf. Irineu, Clement Alexandrinul, Origen, Fer. Augustin).

Apolinariştii, sprijinindu-se pe filozofia lui Platon si Plotin şi încercând să găsească un oarecare temei pentru erezia lor, susțineau o concepție trihotomistă asupra naturii omului. După ei, omul se compune din trup, suflet şi spirit. Omul ar avea astfel un suflet animal şi altul rațional, adică principiul imaterial din om ar fi împărțit în două substanțe: suflet şi spirit. Concepția aceasta se întâlneşte şi mai târziu, la unii teologi protestanți. Baza scripturistică a trihotomismului se caută în special în 1 Tes 5, 23 şi Evr 4, 12, unde se deosebesc în om: trup, suflet şi spirit: *„Dumnezeul păcii să vă sfințească pe voi desăvârşit, şi spiritul vostru şi sufletul şi trupul să se păzească fără de*

[341] *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 18.

prihană, pentru venirea Domnului nostru Iisus Hristos"; „viu şi lucrător este cuvântul lui Dumnezeu... şi străbate până la despărţitura dintre suflet şi spirit, dintre încheieturi şi măduvă, şi este judecător al simţirilor şi gândurilor inimii". S'ar părea că în aceste locuri se susţine existenţa a trei elemente componente ale naturii umane. Dar Apostolul Pavel, deşi întrebuinţează trei termeni, totuşi nu se disting trei părţi constitutive ale omului, cum vor trihotomiştii. În primul rând este de observat că Apostolul Pavel afirmă categoric dihotomismul naturii omului (1 Co 5, 3, 5; 7, 34); în al doilea rând, în Sfânta Scriptură termenii suflet şi spirit se întrebuinţează cum am văzut, amestecat, unul pentru altul, denumind aceeaşi parte din om. Prin urmare, dacă în cele două texte amintite, se vorbeşte despre spirit şi despre suflet, prin aceasta nu e înţeleg două principii deosebite, ci numai două funcţiuni sau puteri ale aceleiaşi naturi spirituale a omului, anume puterea vieţii organice şi puterea vieţii spirituale. Nu se afirmă aici două elemente în natura imaterială a omului, ci se determină cele două aspecte ale aceleiaşi naturi; aspectul inferior al vieţii vegetative organice, adică al sufletului şi aspectul superior al cunoaşterii şi voinţei raţionale, adică al spiritului. Aceeaşi natură spirituală umană se numeşte suflet când se raportează la cele ale trupului, îndeplinind funcţiuni organice şi se numeşte spirit când se raportează la cele strict spirituale şi îndeplineşte funcţiuni în sfera spiritualului.

Că acesta este adevăratul înţeles al textelor pauline în discuţie, rezultă şi din examinarea contextului lor. În primul text se disting în om, de o parte sufletul şi spiritul, iar ceea ce se vede e trupul; omul trebuie să se păstreze nepătat psihic sau duhovnicesc, prin harul Dumnezeiesc, pentru venirea Domnului. În al doilea text se disting în om, pe de o parte sufletul şi spiritul, iar de alta încheieturile şi măduva, până la despărţitura cărora străbate cuvântul lui Dumnezeu; şi după cum încheieturile şi măduva nu sunt substanţe deosebite, ci numai părţi deosebite ale aceleiaşi naturi trupeşti a omului, diferite numai după locul ce-l ocupă şi după funcţiune, tot aşa şi sufletul şi spiritul nu sunt substanţe deosebite, ci numai funcţiuni deosebite ale aceleiaşi substanţe spirituale din om. Spiritul este sufletul după natura lui spirituală. Deci ceea ce exprimă acest text nu-i o concepţie trihotomistă, ci presupunând tocmai dihotomismul naturii omeneşti sau dualismul antropologic, arată că cuvântul dumnezeiesc este atât de străbătător, încât pătrunde în cele mai intime şi mai tainice simţuri şi gânduri ale omului, ca să fie judecător al lor.

Constituţia dihotomică a omului reiese şi din înţelesul moral al cuvintelor suflet şi spirit din textele pauline. Omul legat de cele pământeşti nu se ridică la o viaţă spirituală superioară, rămânând psihic sau trupesc. Aceasta este o categorie a oamenilor *„psihici, care n'au spirit"* (Iuda 19). Omul care duce o viaţă pe plan superior, în duhul lui Hristos, şi având harul divin, este om duhovnicesc, spiritual. Ca urmare, spiritul se numeşte suflet întrucât rămâne în sfera naturalului şi sufletul se numeşte spirit, întrucât este ridicat în sfera supranaturală a harului divin. Astfel, opoziţia dintre omul psihic sau trupesc şi omul duhovnicesc (1 Co 11, 14-15; 15, 45; Ga 5, 17), nu-i fiinţială, ci morală; ea adică nu se bazează pe existenţa unor principii deosebite în componenţa spirituală a omului, ci pe viaţa deosebită a aceluiaşi principiu spiritual, a sufletului.

Unii dintre Părinţii şi scriitorii bisericeşti mai vechi fac şi ei distincţie în om între trup, suflet şi spirit, dar nu în sens trihotomist, ci, ca şi Scriptura, înţelegând prin suflet şi spirit numai două funcţiuni ale naturii spirituale umane, nu două substanţe, sau denumind prin spirit principiul vieţii supranaturale în om, adică harul dumnezeiesc.

Trihotomismul este aşadar o doctrină străină de Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, deşi în unele locuri ale acestora se întrebuinţează doi termeni: suflet şi spirit, pentru denumirea părţii nemateriale din om. Întrebuinţarea acestor termeni şi distincţia făcută între ei sunt în sine îndreptăţite, dacă se păstrează dreapta înţelegere asupra elementelor constitutive ale naturii omeneşti. După ivirea apolinarismului însă, s'a evitat tot mai mult oprirea la distincţia dintre suflet şi spirit, pentru ca să nu se dea prilej la alunecare în ereziе.

În concepţia creştină, sufletul este o substanţă reală, vie, imaterială sau spirituală şi nemuritoare. Sfânta Scriptură vorbeşte despre toate aceste note esenţiale ale lui. Sufletul este real şi superior trupului, care se întoarce în ţărână, iar el la Dumnezeu (Ecc 12, 7), nu poate fi ucis ca trupul (Mt 10, 28), este osârduitor, iar trupul neputincios (Mt 26, 41). Sufletul este imaterial, ceea ce rezultă din faptul că este insuflat omului de la Dumnezeu (Fc 2, 7), că este numit în multe locuri şi spirit, având notele fundamentale ale spiritului, raţiunea şi libertatea. Că sufletul este raţional, se arată prin aceea că omul a fost aşezat de Dumnezeu stăpân al pământului şi făpturilor materiale de pe el, că omul cel dintâi a ştiut să se deosebească pe sine de celelalte făpturi, pe care le-a cunoscut, dându-le nume potrivite, s'a deosebit pe sine şi ele Creatorul său şi a înţeles situaţia în care se găsea. Că este liber rezultă din faptul că omului i s'a dat legea morală, ca s'o urmeze, că şi-a dat seama că poate să păzească sau nu legea morală, că a avut mustrare de conştiinţă după cădere şi că a fost socotit responsabil de către Dumnezeu. Sufletul este nemuritor. Ideea aceasta se exprimă în Vechiul Testament prin mutarea de pe pământ a lui Enoch şi Ilie, prin cuvintele *„Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacob"* (Iş 2, 6), căci, *„nu este Dumnezeu al morţilor, ci al viilor"* (Mt 22, 32), prin credinţa patriarhilor Vechiului Testament într'o altă viaţă, viaţa de aici socotind-o numai o călătorie (Fc 47, 9; 1 Par 29, 15), iar moartea ca o adăugare la părinţi (Fc 25, 8; 35, 9) sau ca o coborâre la iad (Fc 37, 35; 44, 29). Aceeaşi idee în rugăciunile ca Dumnezeu să ia sufletele la Sine (In 4, 3; Tob 3, 6), căci ele se întorc la Dumnezeu (Ecc 12, 7), Care ţine în mâna Sa sufletele drepţilor (Sol 3, 1; 2, 22). În Noul Testament nemurirea sufletului este un adevăr general cunoscut şi mărturisit: *„Ştim că de se va surpa casa noastră cea pământească, a cortului acestuia, avem în ceruri o zidire de la Dumnezeu, casă veşnică, nefăcută de mână"* (2 Co 5, 1).

Sfânta Tradiţie mărturiseşte şi ea, întreagă, realitatea, spiritualitatea şi nemurirea sufletului. Cu privire la nemurire, unii Părinţi şi scriitori bisericeşti accentuează cu deosebire nemurirea sufletului după natura lui, ca substanţă spirituală, simplă, fără ca nemurirea lui să fie aceeaşi ca a lui Dumnezeu, alţii mai mult nemurirea după harul dumnezeiesc. Ambele idei se cuprind în adevărul că, prin harul său, Dumnezeu a dăruit sufletului astfel de natură, ca să nu moară.

Omul se ridică deasupra tuturor celorlalte vieţuitoare nu numai prin sufletul, ci şi prin trupul său. Celelalte făpturi pământeşti s'au creat numai prin poruncă dumnezeiască, omul însă, printr'o intervenţie specială şi directă a lui Dumnezeu (Fc 2, 7). Trupul omului a fost creat cu o menire deosebită de aceea a animalelor, şi anume ca să fie purtătorul unei vieţi spirituale. Această înaltă menire a trupului îi determină însemnătatea lui particulară. În raport cu sufletul, deşi inferior acestuia, trupul nu este un reflex sau o umbră a acestuia, adică a sufletului, ca în monismul spiritualist, nici o închisoare a lui, din care sufletul scăpând şi-ar trăi adevărata viaţă, ca în platonism sau în ascetismul rău înţeles, ci element esenţial al naturii omeneşti şi organ, de origine dumnezeiască, al sufletului. Dacă Fiul lui Dumnezeu a primit să se întrupeze, trupul

participând la toate faptele mântuitoare ale Domnului, înseamnă că trupului i se acordă o valoare excepțională. Întreruperea vieții pământeşti nu rupe definitiv legătura dintre trup şi suflet, căci *„acestea vor rămâne unite pentru veşnicie"* (Fil 3, 21; 1 Co 15, 20, 44). Cu toate că în cursul acestei vieți trupul se poate împotrivi sufletului (Ga 5, 17), împiedicându-l uneori în aspirațiile cele mai înalte, chiar în năzuința către Dumnezeu (2 Co 5, 6), totuşi numai în unire cu trupul săvârşeşte sufletul şi cele bune şi cele rele (2 Co 5, 10). Sufletul poate să-şi păstreze independența, nedevenind rob al poftelor trupului (Rm 13, 14; Ga 3, 3; 5, 13), ci făcându-şi-l ascultător (1 Co 9, 27; Ga 5, 24); poate face din trup ori vas de necurăție (Iuda 7, 8), ori templu al lui Dumnezeu (1 Co 3, 16-17), preamărind pe Dumnezeu şi în trup (1 Co 6, 20).

Însemnătatea deosebită a trupului omenesc a fost adesea subliniată de Sfinții Părinți. Întreg universul, cu excepția omului, s'a creat numai cu cuvântul lui Dumnezeu; omul însă, prin acțiune nemijlocită. De aceea, originea omului este superioară originii universului (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Justin Martirul etc.). Superioritatea trupului se vede în poziția lui verticală, cu privirea îndreptată în sus, spre cele superioare şi în organizarea lui ca locuință a sufletului, organ înțelept acomodat vieții sufleteşti (Sf. Irineu), precum şi ca mijloc minunat de exprimare a acestei vieți (Sf. Grigore al Nisei). Omul nu este om adevărat decât în trup, care îi este parte integrantă şi bun după natură, nu ceva de prisos, sau chiar rău şi periculos pentru suflet, nemeritând să învieze, cum învățau gnosticii. De aceea trupul va învia şi va participa la viața cea veşnică împreună cu sufletul.

3.5.4. Omul ca protopărinte. Originea întregului neam omenesc

Pe temeiul Revelației, Biserica învață că întreg neamul omenesc provine de la unica pereche a primilor oameni, Adam şi Eva, singurii creați nemijlocit de Dumnezeu. Întreaga omenire formează o unitate, întrucât descinde din acelaşi strămoş, în virtutea binecuvântării dată de Dumnezeu primei perechi de oameni, de a creşte, de a se înmulți şi de a stăpâni pământul (Fc 1, 28). Protopărintele Adam ocupă o poziție cu totul excepțională, în el găsindu-se virtual toți oamenii care îi urmează. Această dogmă a unității de origine şi a unității esențiale a neamului omenesc este exprimată clar de Sfânta Scriptură. Înainte de a crea pe Adam, *„părintele lumii"* (Sol 10, 1) *„nu era nimeni care să lucreze pământul"* (Fc 2, 5), şi înainte de a fi Eva, *„maica tuturor celor vii"* (Fc 3, 20), *„Adam nu avea ajutor care să fie asemenea lui"* (Fc 2, 20), *„şi din ei a răsărit tot neamul omenesc"* (Tob 8, 6), căci Dumnezeu *„a făcut, dintr'un sânge, tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului"* (FA 17, 26).

Concepția creştină este aşadar monogenistă. Adevărul unității neamului omenesc constituie o premisă a mântuirii; pe el se întemeiază universalitatea păcatului strămoşesc şi universalitatea mântuirii în Hristos. Precum prin Adam cad toți, aşa prin Hristos se ridică toți. Fără acest adevăr se pierde temeiul egalității personale a oamenilor şi putința tuturor de a învia în Hristos. Concepțiile poligeniste, preadamitică, coadamitică şi naturalistă, contrare adevărului unității neamului omenesc, nu s-au putut dovedi ca întemeiate. Ele pleacă sau de la forțarea sensului unor lucruri scripturistice sau de la diferite prejudecăți, străine de obiectivitatea ştiințifică şi se bazează pe existența raselor omeneşti, pe diferențele conformației craniului, culorii, aptitudinilor

şi mentalităţii oamenilor. Examinarea mai de aproape a acestora nu aparţine Dogmaticii, ci Exegezei şi Apologeticii... Ceea ce se cuvine a fi menţionat este numai că deosebirile dintre oameni îşi au obârşia în deosebirile de condiţii de viaţă, în care oamenii trăiesc relativ sparat, de milenii. Unitatea esenţială s'a păstrat însă, ceea ce se dovedeşte prin încrucişarea totdeauna productivă, de tipuri rasiale diferite şi prin mentalitatea umană, identică în structura ei fundamentală. Cercetările de filologie comparată reduc tot mai mult numărul neamurilor înrudite între ele, ale limbilor, făcând probabilă ideea unei limbi originare; iar tradiţiile şi miturile diferitelor popoare sunt cu atât mai apropiate de monoteism, cu cât sunt mai vechi. Toate acestea, dimpreună cu probabilitatea răspândirii, din Asia, a oamenilor peste tot pământul, vin în sprijinul adevărului revelat asupra neamului omenesc, sprijin de care adevărul dogmatic nu are nevoie, dar care îl poate face mai accesibil înţelegerii noastre raţionale.

3.5.5. Originea sufletului urmaşilor lui Adam: preexistenţianism; traducianism; creaţionism

Urmaşii primei perechi de oameni se nasc pe cale naturală, pe temeiul binecuvântării dumnezeieşti, ca să crească şi să se înmulţească, primindu-şi fiecare om fiinţa de la părinţi. Naşterea naturală nu exclude însă acţiunea divină, căci tot Dumnezeu este creatorul fiecăruia, dând *„tuturor viaţă, suflare şi toate"* (FA 17, 25), numai că mijlocit, prin părinţi. Cu privire la originea trupului, n'a existat niciodată vreo îndoială, fiind fapt de experienţă. Dar, cu privire la sufletul urmaşilor lui Adam, în lipsa unei învăţături explicite a Revelaţiei, au apărut trei teorii: a preexistenţei (preexistenţianism), a transplantării (traducianism) şi a creaţiei (creaţionism).

După teoria preexistenţianistă, iniţiată de Origen, influenţat de Platon, sufletele au fost create toate deodată, la început şi păcătuind ele în starea de preexistenţă, sunt aşezate în trupuri, spre pedeapsă, urmând ca prin suferinţă în trup să se cureţe de păcate. Preexistenţianismul se întâlneşte la manihei, la priscilienii, la catari şi la câţiva teologi şi filozofi mai noi.

Preexistenţianismul stă în contradicţie cu Sfânta Scriptură şi cu experienţa omenească. Sufletul omului celui dintâi s'a creat odată cu trupul (Fc 2, 7), iar păcatul s'a ivit după creaţia omului cu trup. Abia cu Adam începe păcatul în om (Fc 3; Rm 5, 12), iar personal, înainte de a se naşte, omului nu face nici bine, nici rău (Rm 9, 11). Pe lângă acestea, dacă sufletele ar fi avut o viaţă independentă înainte de a fi în trupuri, omul ar trebui să-şi aducă aminte cât de puţin de acea viaţă. Cu atât mai mult cu cât ceea ce a săvârşit în viaţa preexistentă îi determină destinul pământesc. În sfârşit, în ipoteza pree-xistenţianistă, trupul nu mai este parte integrantă a omului, ci numai o închisoare a sufletului; şi fiind aşa, ar fi firesc ca omul să dorească mereu eliberarea, adică moartea, ceea ce se ştie că nu este. Teoria preexistenţei sufletului a şi fost condamnată în sinodul al V-lea ecumenic, însă fără să se declare care dintre celelalte două opinii şi în ce măsură conţine adevărul.

După traducianism, reprezentat de Tertulian, sufletele urmaşilor provin din sufletele părinţilor, ca răsadurile plantelor (exemplu: traduce = din răsad), sau cum trupurile se nasc din cele ale părinţilor, fie prin desprindere, fie printr'o putere creatoare cu care sufletele părinţilor sunt înzestrate de Dumnezeu. Apariţia sufletului se încadrează în legile generale ale naşterii organismelor din alte organisme, ceea ce se

vede şi din aceea că sufletul se dezvoltă paralel şi în strânsă legătură cu trupul, ca şi asemănarea, trupească şi sufletească, dintre înaintaşi şi urmaşi. Ipoteza traducianistă crede că are suficient temei în locurile scripturistice, în care protopărinţii neamului omenesc sunt binecuvântaţi spre creştere şi înmulţire (Fc 1, 28), sau în care se spune că Adam a născut pe Set după chipul şi asemănarea sa, ceea ce ar însemna om complet, inclusiv sufletul (Fc 5, 3), ca şi în cuvintele Mântuitorului, că *„ce este născut din trup, trup este, şi ce este născut din duh, duh este"* (In 3, 6); precum şi în ideea că prin transplantarea sufletului de la părinţi la copii s'ar explica transmiterea păcatului strămoşesc. Totodată, ipoteza aceasta ar mai aduce şi o nouă dovadă a înţelepciunii lui Dumnzeu, care a creat toate deodată, nemaifiind nevoie de creaţie continuă, ci numai de lucrare proniatoare.

Neputându-se pune în acord cu adevăruri dogmatice mai generale, precis formulate, traducianismul este inacceptabil. Se contrazice în primul rând natura sufletului, anume spiritualitatea şi simplitatea lui, în virtutea cărora sufletul nu se poate divide în părţi, deci nu se poate desface din alt suflet. Dacă sufletul n'ar naşte ca şi trupul, ar fi decompozabil şi solidar cu destinul trupului. De aceea Mărturisirea Ortodoxă declară că „dacă sufletul ar primi fiinţă din sămânţa omenească, atunci împreună cu trupul ar muri şi s'ar preface în pulbere"[342]. Sufletul nu se poate forma din sufletul părinţilor, căci spiritele nu se înmulţesc, îngerii fiind creaţi deodată; iar părinţii n'au putere creatoare, cum n'are nici o făptură, nici îngerii chiar. Dacă părinţii ar poseda o astfel de putere, ea ar fi cu totul de neînţeles, întrucât adesea lucrează fără şi adesea împotriva voinţei celor ce o posedă. Transmiterea păcatului strămoşesc rămâne şi ea neînţeleasă, deşi se părea la început că aceasta ar constitui un avantaj al traducianismului faţă de celelalte ipoteze. Dacă păcatul strămoşesc trece de la părinţi la copii prin naşterea acestora dintr'al celor dintâi, atunci trebuie să treacă la copii toate păcatele personale, nu numai cel strămoşesc; şi tot aşa Adam a transmis urmaşilor toate păcatele sale, împreună cu cel dintâi, numit strămoşesc. În felul acesta, păcatul apare ca esenţial şi necesar în fiinţa sufletului omenesc. Tot aşa, întrucât părinţii se deosebesc mult cu privire la starea lor morală, pe care o transmit fiilor, ceea ce se moşteneşte nu mai este păcatul unic şi acelaşi la toţi, al lui Adam, ci un păcat atât de variat şi inegal, cât de variată şi inegală este păcătoşenia părinţilor. Apoi, întrucât cei botezaţi nu mai au păcatul strămoşesc, fiind renăscuţi din apă şi din duh, copiii lor trebuie socotiţi ca născându-se fără păcatul strămoşesc. Nici asemănările dintre părinţi şi copii, ca inteligenţă sau înclinaţii morale, în afară de asemănările fizice, nu întăresc poziţia ipotezei traducianiste, fiindcă urmează o regulă generală, apărând adesea mari deosebiri de la părinţi la copii şi la fraţi între ei, chiar gemeni fiind, cum erau Esau şi Iacob. În sfârşit, locurile scripturistice aduse în sprijinul traducianismului nu cuprind ideea naşterii sufletului nemijlocit de la părinţi, fără intervenţia creatoare a lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură nici nu afirmă, nici nu neagă direct originea sufletelor din sufletele părinţilor. Latura pozitivă, care trebuie să se recunoască traducianismului, constă în susţinerea participării omeneşti, după orânduire divină, la naşterea fiecărei fiinţe umane noi, în întregimea ei.

Greutăţile pe care traducianismul nu le poate învinge, au făcut ca teoria creaţionismului, reprezentată de Atanasie cel Mare, Grigore de Nyssa, Ioan Gură de Aur şi majoritatea Sfinţilor Părinţi, să devină dominantă în Biserică. După ea, fiecare individ îşi primeşte sufletul prin creaţie nemijlocită de la Dumnezeu, nu de la părinţi.

342 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 28

Prin aceasta se accentuează distincţia sufletului ca principiu deosebit de trup. „Trupul omenesc are început din sămânţa lui Adam, iar sufletul este dat de la Dumnezeu... Sufletul se dă de la Dumnezeu atunci când se formează trupul şi este în stare de a-l primi; şi când intră, el se revarsă în tot trupul, ca focul în fierul înfierbântat"[343]. Creaţionismul are puternic temei în Sfânta Scriptură. Sufletul se va întoarce la *„Dumnezeu, Care l-a dat"* (Ecc 12, 7) şi care zideşte inima fiecăruia (Ps 32, 15) şi sufletul în om (Zah 12, 1), căci Dumnezeu este pururea activ (In 5, 17), el este „părintele sufletelor" (Evr 12, 9), nu omul dă sufletul şi viaţa (2 Mac 7, 22-23). În toate aceste locuri, originea sufletelor se atribuie activităţii creatoare a lui Dumnezeu, dar nu în aşa fel încât să excludă cu desăvârşire participarea părinţilor.

Şi teoria creaţiei întâmpină greutăţi. S'ar părea, mai întâi, că prin creaţia directă a sufletelor se contrazice locul de la Fc 2, 2, în care se spune că după ziua a şasea, Dumnezeu s'a odihnit de toate lucrurile Sale, deci nu mai creează. Locul acela stă însă în legătură cu creaţia primă, anume că, după cele şase zile, Dumnezeu nu mai creează făpturi noi, dar activitatea Lui creatoare cu privire la continuarea speciilor aduse la existenţă, deci şi a omului, nu încetează, potrivit Descoperirii divine: *„Tatăl Meu până acum lucrează, şi Eu lucrez"* (In 5, 17). În al doilea rând, se pare că părinţii nasc de la ei fiinţe omeneşti complete, ca şi ei (Fc 5, 3), deci cu suflet şi trup. Greutatea aceasta se înlătură dacă actul naşterii naturale a trupului din părinţi se consideră unit, după hotărârea dumnezeiască, cu actul de creaţie al sufletului, destinat a fi principiul de viaţă al trupului. Mai departe, s'a obiectat că creaţionismul pune activitatea creatoare a lui Dumnezeu în dependenţă de patimi omeneşti, ba chiar îi atribuie consimţământ faţă de acestea, în cazurile de legături conjugale nelegale, păcătoase. Dar, ca în greutatea precedentă, dacă Dumnezeu a hotărât ca omul să fie unitatea trup-suflet, deci ca odată cu formarea trupului să se creeze şi sufletul, el lucrează liber după hotărârea sa în legătură cu înmulţirea oamenilor, nu după înclinaţiile şi patimile oamenilor. Aceasta cu atât mai mult cu cât actul naşterii în sine nu cuprinde nimic rău. Dar greutatea cea mai mare întâmpinată de creaţionism este aceea a explicării transmiterii păcatului strămoşesc, căci, după această teorie, sediul păcatului este în trup, din care trece şi în sufletul creat curat, ceea ce este contrar şi Revelaţiei şi raţiunii. Toate acestea arată că teoria creaţiei, deşi cea mai apropiată de adevăr, nu este totuşi nici ea satisfăcătoare. Creaţia sufletelor depăşind orice experienţă omenească, este o taină cunoscută numai de Dumnezeu.

Unii dogmatişti mai noi, ca Macarie şi Andrutsos, pentru a scăpa de greutăţile semnalate, au formulat opinii menite să determine mai de aproape sensul teoriei creaţiei sau s'o completeze. După Macarie, creaţia sufletelor de către Dumnezeu are să se înţeleagă ca creaţie mijlocită, nu nemijlocită, adică nu din nimic, ci din sufletul părinţilor. Dacă Dumnezeu ar crea sufletele din nimic, ar fi cu neputinţă transmiterea păcatului originar. După Andrutsos, teoria creaţiei fiind şi ea unilaterală, concepţia adevărată despre originea sufletelor ar consta într'o împreunare între creaţionism şi traducianism, afirmându-se conlucrarea activităţii dumnezeieşti şi omeneşti la naşterea fiecărui om. Însă Andrutsos se mulţumeşte cu această afirmaţie şi nu explică deloc modalitatea împreunării celor două teorii, ca să se determine părţile care revin celor două activităţi, dumnezeiască şi omenească.

Cu privire la timpul creării sufletelor, părerea care se acordă mai deplin cu ansamblul concepţiei creştine şi care înlătură discuţii sterile, este aceea care pune

[343] *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 28.

crearea sufletului în momentul concepţiunii. Trupul se formează treptat, dar nu se poate spune că nu e fiinţă umană de la început, de la concepţiune, după cum şi sufletul se dezvoltă, deşi e simplu. Sufletul se formează atunci când trupul e în stare să-l primească[344], însă socotind că trupul este capabil de aceasta încă de la concepţiune.

3.5.6. Menirea omului

Înălţat deasupra tuturor făpturilor pământeşti, omul a primit o menire sau o destinaţie potrivită cu locul ce-l ocupă. Menirea omului poate fi determinată în raport cu Dumnezeu, cu sine însuşi şi cu natura externă.

În raport cu Dumnezeu, menirea omului se determină în legătură cu scopul creaţiei în general. Cum scopul creaţiei este preamărirea lui Dumnezeu şi fericirea creaturilor, urmează că acelaşi este şi scopul omului. Îndeosebi omul are menirea să cunoască, să iubească şi să preamărească pe Dumnezeu şi prin aceasta să ajungă la adevărata fericire. Însăşi structura lui spirituală îi indică menirea. Căci mintea omului tinde spre adevăr, voinţa spre bine, sentimentul spre frumos şi fericire, iar acestea se găsesc, real şi absolut, în Dumnezeu. Deci menirea omului constă în a tinde conştient şi liber spre Dumnezeu, ca spre adevărul, binele şi fericirea absolută, prin aceasta preamărind pe Dumnezeu şi totodată realizându-se la maximum pe sine. Sfânta Scriptură, arătând destinaţia omului, nu uită să arate şi darurile primite, ca să poată ajunge la ea. *„Cu ştiinţa înţelegerii i-a umplut (pe oameni, Dumnezeu), şi bune şi rele le-a arătat. Pus-a ochiul Său peste inimile lor, ca să le arate mărimea lucrurilor Sale. Pusu-le-a ştiinţă şi legea vieţii le-a dat moştenire. Legătură veşnică a făcut cu ei şi judecăţile Sale le-a arătat"* (Sir 17, 6-10). „Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând ei faptele voastre cele bune, să mărească pe Domnul vostru cel din ceruri" (Mt 5, 16). *„Preamăriţi, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru"* (1 Co 6, 20). *„Fie că mâncaţi, fie că beţi, fie că faceţi altceva, toate spre mărirea lui Dumnezeu să le faceţi"* (1 Co 10, 31).

Sfânta Tradiţie arată de asemenea că menirea omului constă în cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu, în preamărirea Lui, în viaţă pentru El, în uniune morală cu El, în aşa fel că lipindu-se de Domnul, să fie un duh cu El (1 Co 6, 17). Iată scopul principal al existenţei omului. Suntem creaţi să stăm în comuniune cu Dumnezeu prin legătura pietăţii (Lactanţiu), suntem instrumente ale măririi dumnezeieşti, şi toată lumea este ca o carte care predică, pentru cel care are minte, mărirea ascunsă şi nevăzută a lui Dumnezeu (Sf. Vasile cel Mare), căci trebuia ca totul să fie plin de mărirea lui Dumnezeu şi de aceea se cuvenea să fie închinători ai Lui nu numai în cer, ci şi pe pământ, totul fiind de la El (Sf. Grigore Teologul).

În raport cu sine însuşi, menirea omului constă în a se dezvolta şi perfecţiona neîncetat, năzuind prin practica virtuţii la asemănarea cu Dumnezeu, după al cărui chip este creat. Aceasta nu este o altă menire a omului, deosebită de cea în raport cu Dumnezeu, ci una se cuprinde în cealaltă, una fiind condiţie a celeilalte. Căci dezvoltându-şi mereu puterile sale spirituale şi practicând viaţa virtuoasă, omul poate într'adevăr să se apropie de Dumnezeu şi să-I vestească perfecţiunile, adică să-L mărească, ajungând astfel la deplină mulţumire. De aceea, cuvântul dumnezeiesc cere: *„Fiţi sfinţi, că Eu, Domnul, sfânt sunt"* (Lv 11, 45) şi *„Fiţi desăvârşiţi, precum şi Tatăl vostru cel din ceruri desăvârşit este"* (Mt 5, 48). Însă sfinţenia şi desăvârşirea se arată

[344] *Ibidem.*

prin fapte, ele fiind semnul şi încununarea cugetelor curate, şi chiar „spre fapte bune" este zidit omul (Ef 2, 10), astfel că nu va putea intra în împărăţia cerurilor decât cei ce face voia lui Dumnezeu (Mt 7, 21). Adevărata mărire a lui Dumnezeu este inseparabilă de viaţa virtuoasă (Is 1, 11-20). „Suntem creaţi spre fapte bune, zice Sf. Grigore Teologul, ca să se laude şi să se mărească Creatorul, şi întrucât se poate, să imităm pe Dumnezeu". „Căci nu ne-a plăsmuit ca să ne pedepsească, ci ca să participăm la bunătatea Lui, pentru că El este bun" (Sf. Ioan Damaschin).

În raport cu natura externă, menirea omului constă în a fi reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ şi stăpânul naturii materiale. Aceasta reiese din cuvintele Sfintei Scripturi: *„Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietăţile... şi tot pământul"* (Fc 1, 26). În virtutea chipului lui Dumnezeu, pe care îl poartă în sine, omul este aşezat peste natură, având totodată menirea de a fi mijlocitor între Creator şi făpturile neraţionale. În locul acestora, omul trebuie să fie profetul care vesteşte, prin cuvânt şi faptă, voia lui Dumnezeu. Tot aşa, omul trebuie să fie preotul care aduce jertfă de laudă şi de mulţumire lui Dumnezeu, în numele tuturor făpturilor necuvântătoare. Ca stăpân al pământului şi concentrând în fiinţa sa ţinta tuturor existenţelor materiale, omul are menirea de a vieţui aşa încât să păstreze toate în perfecta armonie în care au fost orânduite de înţelepciunea divină, deoarece toate sunt solidare cu destinul omului: împreună cu el se ridică, sau cad împreună cu el.

Părinţii şi scriitorii bisericeşti consideră pe om ca ţintă a naturii, ca vestitor al dreptăţii între celelalte făpturi, ca o cunună a întregii creaţii, şi de aceea apare el la urmă, când toate sunt pregătite, el fiind stăpânul tuturor celor de aici şi deci reprezentantul lor.

3.5.7. Starea primordială a omului: Chip şi asemănare a lui Dumnezeu în om. Dreptatea originară. Relativitatea perfecţiunii protopărinţilor.

Creat pentru o menire înaltă şi excepţională, omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu toate puterile fizice şi spirituale necesare ajungerii destinaţiei sale.

Însăşi noţiunea Creatorului ca atotputernic, atotînţelept şi atotbun, conduce la ideea că starea primordială a omului a fost întru totul corespunzătoare scopului pentru care a fost creat, că prin urmare a fost o stare de fericire şi perfecţiune. Cuvântul lui Dumnezeu însuşi face constatarea că toate câte se făcuseră *„erau foarte bune"* (Fc 1, 31), expresie care se referă şi la primii oameni. Starea de distincţie a omului se indică mai ales prin aceea că el a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, ca să stăpânească tot pământul şi toate ale pământului (Fc 1, 26). *„Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale"* (Sol 2, 23). Demnitatea omului se fundează pe aceea că el este chipul şi mărirea lui Dumnezeu (1 Co 11, 7).

Prin urmare, prerogativele stării primordiale ale omului se întemeiază pe chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în el. Dar în ce constă chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om? Deoarece Biserica învaţă numai, în genere, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, nedeterminând în ce anume constă acest chip, lămurirea căutată o aflăm în cugetarea Sfinţilor Părinţi. Este adevărat că chipul lui Dumnezeu nu se raportează la trupul omului, cum susţineau ereticii audieni, pentru că Dumnezeu nu are trup. Dacă

unii dintre Sfinţii Părinţi mai vechi, ca Justin sau Irineu, în luptă cu gnosticismul, numeau trupul chip al lui Dumnezeu, nu înţelegeau prin aceasta că chipul lui Dumnezeu ar fi propriu trupului, ci că şi trupul participă oarecum la acest chip, prin unirea lui cu sufletul, prin forma, poziţia şi funcţiunea lui de a exprima puterea şi măreţia sufletului. În acest înţeles, omul întreg are chipul lui Dumnezeu, ceea ce rezultă şi din cuvintele Scripturii, după care, înainte de se fi format trupul omului, s'a zis: *„Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră"*. Dumnezeu fiind spirit pur, fără îndoială că chipul lui Dumnezeu în om se raportează la natura spirituală a omului, anume la raţiunea, vointa şi sentimentul omului, întrucât toate acestea tind spre Dumnezeu, ca spre adevăr, binele şi fericirea absolută. Chipul lui Dumnezeu în om este sufletul acestuia în înclinaţia lui spre Dumnezeu. Concepţia aceasta domină la Sfinţii Părinţi. Unii dintre Părinţi şi scriitori, ca Sf. Ioan Gură de Aur şi Teodoret, înţeleg chipul lui Dumnezeu în om ca puterea de stăpânire asupra naturii şi vietăţilor. Dar stăpânirea asupra naturii nu este decât consecinţa şi manifestarea chipului dumnezeiesc, prin care omul se ridică peste toate creaturile pământeşti. Lucrul acesta îl exprimă şi Sfânta Scriptură, care adaugă cuvintelor despre chip şi asemănare stăpânirea despre natură.

Mai departe, cei mai mulţi din Sfinţii Părinţi fac deosebire între chip şi asemănare, după care s'a creat omul, deşi Sfânta Scriptură pare a le întrebuinţa uneori ca sinonime: la Fc 1, 26 este vorba despre chip şi asemănare; la Fc 1, 27; 5, 1; 9, 6, despre chip; la Iacob 3, 9, despre asemănare. Chipul dumnezeiesc se raportează la natura intelectuală şi morală a omului, la raţiune şi libertate, în înclinaţia lor spre Dumnezeu; iar asemănarea lui Dumnezeu este scopul către care tinde omul în dezvoltarea şi perfecţionarea sa morală. Asemănarea cu Dumnezeu putea fi ajunsă prin statornicie în bine, depinzând pe de o parte de acţiunea puterilor spirituale şi morale omeneşti, iar pe de alta de ajutorul harului dumnezeiesc. Punctul de plecare al asemănării cu Dumnezeu îl constituie chipul lui Dumnezeu, raţiunea şi libertatea omului ca posedând în ele înclinaţia spre adevăr şi bine. Chipul lui Dumnezeu aparţine însăşi naturii omului, prin creaţie, asemănarea o are însă numai ca potenţă, care urmează să se actualizeze prin libera conlucrare a omului cu harul divin. Cum observă Sf. Vasile cel Mare, chipul este asemănarea în potenţă, iar asemănarea, chipul în actualitate. Asemănarea cu Dumnezeu se actualizează prin practicarea virtuţii, ea este starea de deplină sfinţenie şi dreptate, este conformitate morală cu Creatorul. După Sf. Ioan Damaschin, „cuvintele *după chipul* indică raţiunea şi libertatea, iar cuvintele *după asemănare* arată asemănarea cu Dumnezeu în virtute, atât cât este posibil".

Deosebirea dintre chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om, îşi are temeiul în Sfânta Scriptură. Căci, înainte de crearea omului, Dumnezeu zice: „Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră"; şi apoi ni se istoriseşte că *„Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său"* (Fc 1, 26, 27), fără să se mai adauge şi „după asemănarea". Lucrul acesta se explică prin aceea că primul om avea asemănarea cu Dumnezeu numai ca virtualitate, fiindu-i dată ca ţintă la care să ajungă prin propria activitate liberă şi prin har. În legătură cu aceasta, merită să fie reţinută explicaţia Sf. Grigore de Nyssa: „Pentru ce dar nu s'a făcut ceea ce se proiectase? Pentru ce nu se zice: a creat Dumnezeu pe om după chipul şi asemănarea Sa? Oare a slăbit Creatorul? Ar fi o nelegiuire a se vorbi aşa. Sau poate şi-a schimbat Creatorul, planul? Şi a gândi aşa este necuviincios. El zice şi tot El să schimbe planul? Nicidecum. Nici Scriptura nu spune aceasta, nici

Creatorul n'a slăbit, nici planul Lui n'a rămas neîmplinit... Suntem după chip (κατ' εἰκόνα) prin creaţie, iar după asemănare (κατ' ὁμοίωσιν) ajungem prin noi înşine, prin voinţa noastră liberă. A fi după chipul lui Dumnezeu ne aparţine prin creaţia noastră primă, dar a ne face după asemănarea lui Dumnezeu depinde de voinţa noastră. Dar chiar şi ceea ce depinde de voinţa noastră nu se găseşte în noi decât ca posibilitate de a o câştiga, neajungându-se decât prin activitatea noastră personală. Dacă Domnul, propunându-şi să creeze pe om, n'ar fi zis mai întâi: să-l facem după asemănarea Noastră, şi nu ne-ar fi dat în acelaşi timp posibilitatea asemănării cu El, n'am fi putut ajunge la aceasta prin propriile noastre puteri. Dar, de fapt, în creaţie am primit posibilitatea de a deveni asemenea lui Dumnezeu şi, dându-ne această posibilitate, Dumnezeu ne-a făcut pe noi înşine lucrătorii asemănării noastre cu El, spre a ne dărui răsplată pentru activitatea noastră şi spre a ne deosebi de picturile lipsite de viaţă, ieşite din mâna artistului".

Mărturisirea Ortodoxă înfăţişează aslfel starea primordială a omului: „Starea nevinovăţiei sau a nepăcătuirii... este neştiinţa păcatului sau necercarea lui... în Adam, mai înainte de a fi greşit, a fost în felul acesta unită totodată cu perfecţiunea şi dreptatea aşezată în el, atât în raţiunea cât şi în voinţa lui. În raţiunea lui se cuprindeau tot felul de cunoştinţe; în voinţa lui, toată dreptatea şi bunătatea. Căci Adam a cunoscut pe Dumnezeu pe deplin, după cât i-a fost dat lui în acel timp şi după cât era trebuinţă. Şi tocmai pentru aceea că el a cunoscut pe Dumnezeu, prin El a cunoscut toate lucrurile... În ceea ce priveşte voinţa lui, ea totdeauna se supunea minţii, cu toate că era totdeauna liberă, iar omul era capabil şi de a greşi, şi de a nu greşi... În această stare a nevinovăţiei şi a nepăcătuirii, omul a fost asemenea îngerilor[345]. În starea primordială, aşadar, chipul lui Dumnezeu în om era perfect. Aceasta rezultă din consideraţiile îndeosebi asupra sufletului, raţiunii şi libertăţii, asupra trupului şi asupra împrejurărilor de viaţă ale primului om.

Omul era perfect cu privire la puterea lui de cunoaştere, raţiunea lui era luminată şi clară, sănătoasă şi fără prejudecăţi, netulburată şi liberă de rătăciri. Acest lucru rezultă din locurile scripturistice în care se arată că Adam, îndată după crearea lui, a fost făcut stăpân al pământului (Fc 1, 28), că a dat animalelor nume potrivite cu natura lor, Dumnezeu necorectând nimic (Fc 2, 19-20), că a dat nume potrivit femeii sale şi că a cunoscut modul creaţiei ei (Fc 2, 23). *„Oare nu era plin de înţelepciune şi de ştiinţă acela care a putut da nume cuvenite animalelor, păsărilor şi fiarelor sălbatice, potrivit firii şi obişnuinţelor fiecăreia?"*, se întreabă Sf. Ioan Gură de Aur.

De asemenea, omul era perfect şi cu privire la puterea morală. Voinţa lui era curată şi dreaptă, ea era întru totul supusă raţiunii şi prin aceasta, lui Dumnezeu. Neexistând nici o dezarmonie între suflet şi trup şi iubind numai ceea ce este bun, omul putea să săvârşească binele fără luptă lăuntrică şi fără piedici. Această stare este exprimată în cuvintele Scripturii: „Adam şi femeia lui erau amândoi goi şi nu se ruşinau" (Fc 2, 25), „Dumnezeu a făcut pe om drept" (Ecc 7, 29). Comentând aceste cuvinte, Fer. Augustin zice: „Erau amândoi goi şi nu se ruşinau; nu ca şi cum nu şi-ar fi cunoscut goliciunea, ci nu se ruşinau pentru că nici o poftă nu mişcase încă sensibilitatea lor împotriva voinţei lor. Acesta este punctul culminant al nevinovăţiei", zice Sf. Ioan Damaschin.

345 *Mărturisirea Ortodoxă*, I, 23.

Nici trupul omului nu era străin de perfecţiunea originară. Trupul era perfect sănătos, fără neajunsuri, lipsit de dureri, suferinţe şi boli, care sunt consecinţe ale păcatului (Fc 3, 16). Pe lângă toate calităţile, omul a fost înzestrat, şi după trup, cu nemurirea. *„Căci Dumnezeu n'a făcut moartea... Dumnezeu a creat pe om spre nestricăciune... iar moartea a intrat în lume prin pizma diavolului"* (Sol 1, 13; 2, 23-24).

Moartea este urmare a păcatului (Fc 2, 17; 3, 19; Rm 5, 12; 6, 23), ea nu rezultă cu necesitate din vreo lege a firii omeneşti, „căci Dumnezeu n'a creat nici o moarte a omului".

Tot aşa, condiţiile de viaţă erau cele mai bune cu putinţă pentru om. Natura şi vietăţile nu se opuneau întru nimic stăpânirii omului, iar munca (Fc 2, 15), mijloc uman de susţinere a vieţii şi de progres al ei, era mai mult o plăcută exercitare spre întărirea puterilor fizice şi spirituale.

Evident că întrucât omul nu-şi are izvorul vieţii sale în sine, fiind creatură, are nevoie de harul Dumnezeiesc, pentru a-şi menţine viaţa pe plan superior şi a progresa în bine, chiar în paradis, realizându-şi menirea. De aceea, pentru propăşirea vieţii spirituale, Dumnezeu împărtăşeşte omului harul său, în virtutea căruia omul petrece în comuniune cu Creatorul său, izvorul vieţii, al înţelegerii, al cunoştinţei şi al tuturor bunătăţilor (Sir 17, 5-11). „Fără de ajutorul lui Dumnezeu, omul n'ar fi putut vieţui în pietate nici chiar în rai", zice Fer. Augustin. SfinţiiPărinţi fundează necesitatea harului, chiar în starea paradisiacă, pe firea mărginită a omului, după care acesta este capabil atât de cele bune, cât şi de cele rele. „Dumnezeu l-a făcut pe om prin fire fără de păcat iar prin voinţă, liber. Spun fără de păcat, nu pentru că ar fi incapabil de a păcătui, că numai Dumnezeirea este incapabilă de păcat –, ci pentru că nu are în firea sa facultatea de a păcătui, ci mai mult în libertatea voinţei. Avea adică puterea să rămână şi să progreseze în bine, ajutat fiind de harul dumnezeiesc, după cum avea şi putere să se întoarcă de la bine şi să ajungă la rău, lucru pe care Dumnezeu îl îngăduia, pentru motivul că omul era înzestrat cu libertate. Nu este virtute ceea ce se face prin forţă".

Considerând calităţile cu care a fost înzestrat omul-protopărinte, comuniunea lui morală cu Dumnezeu şi împrejurările lui de viaţă, starea primordială se caracterizează printr'o desăvârşită armonie a omului cu sine însuşi, cu Dumnezeu şi cu natura externă. Cu sine, pentru că trupul, netulburat de patimi şi nestricăcios, era organul de manifestare al sufletului curat; cu natura, pentru că în aceasta nu întâlnea nici o piedică în activitatea sa, fiindu-i supusă; cu Dumnezeu, pentru că era în comuniune cu El şi spre El erau îndreptate cugetarea, dorinţa şi iubirea lui.

Cu toate acestea, perfecţiunea primului om era numai relativă. Perfecţiunea absolută revine exclusiv lui Dumnezeu. După Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, Adam nu poate fi înălţat este măsură, cum face spre exemplu Augustin, ca şi cum ar fi posedat toată înţelepciunea şi ştiinţa, toată dreptatea şi bunătatea. Perfect era omul cel dintâi, în sensul că avea totul şi în cel mai înalt grad, şi sufleteşte şi fiziceşte, pentru îndeplinirea misiunii sale. Starea privilegiată şi fericită a protopărinţilor nu era deci desăvârşită, peste care orice progres ar fi exclus, sau dincolo de care n'ar mai fi avut nimic de dobândit. Îndeosebi, Adam nu poseda o perfecţiune intelectuală şi morală absolută, nu era încă o personalitate morală definitiv cristalizată. Aceasta presupune efort susţinut şi mai îndelungat. Nu cunoştea totul, căci nu cunoştea binele şi răul; iar curăţia nu era sfinţenie şi dreptate deplină, desăvârşită, deoarece acestea, fiind virtuţi, implică formare şi întărire prin exerciţiu şi încercare. Din Fc 1, 31, unde se apreciază toate câte se creaseră ca „foarte

bune", nu rezultă perfecţiunea morală a omului, ci numai că era întru totul corespunzător destinaţiei sale; şi tot aşa nevinovăţia, indicată la Fc 2, 25, însemnează nu perfecţiunea morală, ci starea de curăţie şi neraăutate, premergătoare dezvoltării şi întăririi morale. Nici locul de la Ef 4, 24: *„să vă îmbrăcaţi în omul cel nou, zidit după Dumnezeu, în dreptatea şi sfinţenia adevărului"*, nu se referă la chipul lui Dumnezeu din primul om, cum cred Antonie şi Silvestru de Canev, ci la Iisus Hristos, noul Adam, dat credincioşilor ca model viu de imitat, prin transformare internă şi de care omul cel vechi, neduhovnicesc, a rămas departe (1 Co 15, 45-47).

Deci, afirmarea perfecţiunii primului om cuprinde ideea că puterile lui spirituale, nefiind pătate de păcat, erau menite să se dezvolte liber în sensul desăvârşirii. Dacă s'ar înţelege starea morală primordială ca o deplină posesiune a virtuţii, căderea ar deveni cu totul inexplicabilă. Desigur, întreaga activitate spirituală a protopărintelui era teocentrică, adică orientată spre Dumnezeu, dar nu era încă întărită până la punctul care să excludă posibilitatea căderii. Acest punct era numai ţintă, încă neajunsă. Astfel că omul trebuia să se întărească în bine, prin exerciţiu şi prin har, ca să devină asemenea lui Dumnezeu, formându-şi o voinţă neînclinată spre rău, ca aceea a îngerilor. Această idee se confirmă prin dosebirea pe care Sfinţi Părinţi o fac între chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om, chipul fiind ceea ce Adam avea, iar asemănarea fiind scopul, pe care nu-l atinsese încă.

Acelaşi sens relativ îl are şi perfecţiunea corporală a Protopărintelui. Nestricăciunea şi nemurirea trupească nu înseamnă că, din fire, trupul ar fi fost nemuritor, neputând muri (non posse mori), ci că avea putinţa de a muri (posse non mori), dacă omul n'ar fi păcătuit. Statornicia în comuniunea cu Dumnnezeu ar fi adus nemurirea reală, efect al harului dumnezeiesc, al cărui instrument era pomul vieţii, de la care, în urma căderii, omul fu îndepărtat (Fc 3, 22). Sfânta Tradiţie învaţă acelaşi adevăr. Fer. Augustin face următorul comentariu: „Până la păcat, trupul omului putea într'o privinţă să se numească muritor, iar în altă privinţă nemuritor: muritor, pentru că putea muri; nemuritor, pentru că putea să nu moară... dacă n'ar fi păcătuit, ar fi putut să nu moară. Astfel a fost muritor după însuşirea firii trupului, dar nemuritor după harul Creatorului său".

Relativitatea perfecţiunii lui Adam rezultă şi din paralela, făcută de Sfinţii Părinti, între creaţie şi mântuire, între viaţa din Adam şi viaţa din Hristos. Dacă, în general, mântuirea este restabilire a stării primordiale şi refacere a chipului lui Dumnezeu în om, în special însă mântuirea se ridică deasupra creaţiei, prin înfierea în Hristos şi prin viaţa duhovnicească în El (1 Co 15, 45-49), pe care viaţa adamitică nu le avea. Numai prin Hristos s'a revărsat harul în plinătatea lui, *„har peste har"* (In 1, 16).

Dacă uneori în literatura patristică, în Mărturisirea Ortodoxă şi în unele scrieri teologice, Adam este descris ca fiind „împodobit cu toată virtutea", cu „toată dreptatea şi bunătatea", cu „toată ştiinta" şi „asemenea îngerilor", aceste expresii nu trebuie luate în sens literal, ele nefiind decât „flori retorice" (Andrutsos), ci trebuie să fie înţelese în lumina întregii doctrine dogmatice ortodoxe. Asemenea descrieri ale fericitei vieţi adamitice urmăresc, pe de o parte, să laude desăvârşirea Creatorului, care înzestrează pe om cu astfel de daruri, încât îl face capabil de o viaţă desăvârşită; iar pe de altă parte să arate înălţimea şi frumuseţea stării anterioare păcatului, în opoziţie cu prăpastia căderii.

3.6. Deosebiri interconfesionale asupra antropologiei

3.6.1. Problema; Determinare de poziții

Din învățătura despre om nu vom expune, dintre punctele prin care con-fesiunile creştine se deoscbesc între ele, decât pe acelea care se referă la starea primordială a omului, la păcatul strămoşesc şi la urmările lui, fiindcă în acestea sunt implicate consecințe dogmatice mai importante.

Ortodoxia stând neclintit pe temeiul Sfintei Scripturi şi al Sfintei Tradiții, a putut să evite exagerările şi rătăcirile în care au căzut romano-catolicii şi protestanții în învățătura lor despre starea primordială a omului. Atât după romano-catolici cât şi după protestanți, starea originară a omului a fost perfectă în toate privințele, dreptatea originară (justitia originalis, expresie introdusă de Anselm de Canterbury), era în Adam în formă desăvârşită. Deosebirea constă numai în aceea că, după romano-catolici, perfecțiunea dreptății originare a rezultat dintr'un adaos supranatural (donum superadditum), dintr'o favoare divină specială; iar după protestanți, ea aparținea firii omului natural, din momentul creației lui, neexistând nici o deosebire între chipul şi asemănarea lui Dumnezeu în om.

Pozițiile acestea doctrinale sunt amândouă neîntemeiate. Examinarea lor le învederează netemeinicia.

3.6.2. Doctrina romano-catolică asupra stării primordiale

Doctrina romano-catolică împarte starea primordială a omului, în consecință omul însuşi, în două părți, una naturală şi alta supranaturală, între care nu deosebim o legătură organică. Omul, după catolicism, a fost creat în stare de perfectă integritate, însă aceasta nu constituia condiția lui naturală, ci era dar supranatural. Omul natural constă din trup şi spirit, participând la lumea animală şi la cea a îngerilor. Prin trup, are o înclinare spre binele trupesc şi sensibil, prin simțuri şi pasiuni; prin spirit e înclinat spre binele spiritual şi inteligibil, prin rațiune şi voință. De aici lupta între tendințe diverse şi chiar contrare în omul natural şi greutatea în a săvârşi binele. Ca remediu împotriva acestei deficiențe sau boli a naturii umane, Providența divină a dărui omului dreptatea originară, prin care, ca printr'un frâu de aur (frenum aureum), partea inferioară din om se menține supusă părții superioare şi prin aceasta lui Dumnezeu. Această supunere a puterilor inferioare față de rațiune nu era naturală, ci efect al harului, a cărui dispariție prin păcat a adus şi nesupunerea părții inferioare față de cea superioară. Comuniunea cu Dumnezeu şi consecințele ei directe, dreptatea şi sfințenia originare, în care se cuprind stăpânirea asupra naturii, libertatea față de pasiuni, nemurirea trupească, cunoaşterea lui Dumnezeu şi curăția voinței, sunt aşadar daruri supranaturale (dona supernaturalia), puse ca o cunună sau podoabă peste natura omului. Numai prin aceste daruri, omul a putut fi sfânt, prin ceea ce el a fost deci

ridicat peste natura sa umană. Dacă „dreptatea originară" n'ar fi considerată ca dar supranatural ci ca aparţinând naturii omului, s'ar ajunge cu necesitate sau la divinizarea omului, sau la un panteism grosolan, afirmă teologia romano-catolică.

Antropologia ortodoxă nu cunoaşte diviziunea stării primordiale a omului în o parte naturală, dată prin creaţie, şi alta supranaturală, suprapusă celei dintâi prin har, ca o hlamidă strălucitoare peste neajunsurile firii umane. Diviziunea aceasta este străină învăţăturii Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiţii; ea corespunde doar gustului exagerat şi neînfrânat pentru împărţiri al teologiei scolastice.

Exagerările concepţiei antropologice romano-catolice provin în bună parte din neconsiderarea, în întregimea lui, a raportului lui Dumnezeu, Creatorul şi Proniatorul, cu omul, punându-se tot accentul pe acţiunea supranaturală proniatoare şi lăsându-se în umbră creaţia. Căci dacă întreaga perfecţiune primordială a omului se atribuie harului, constituită fiind din darurile supranaturale, atunci pentru natura însăşi a omului nu mai rămâne nimic. Dar omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi cu menirea de a deveni asemenea Lui. Pentru aceasta, omul avea în sine germenii vieţii perfecte, urmând să-i dezvolte şi să-i desăvârşească prin liberă conlucrare cu harul. Fireşte că în procesul de dezvoltare a vieţii spirituale umane, partea principală aparţinea harului, dar prin aceasta nu se poate exclude participarea personală a omului, pentru că harul se dă omului şi acesta îl primeşte, conlucrând cu el şi având în însăşi natura lui înclinare spre această conlucrare. Numai astfel omul, în starea lui primordială, constituie o unitate armonică şi vie, demnă de înţelepciunea şi atotputernicia divină, nedivizându-se în etaje, ca în catolicism.

Doctrina romano-catolică presupunând starea primordială umană ca perfectă dintru început şi totodată despărţind constituţia naturală a proto-părintelui de dreptatea lui originară, dar exclusiv supranaturală, pierdută apoi prin cădere, pe lângă neconformitatea ei cu Scriptura şi Tradiţia, implică o serie de consecinţe dogmatice inadmisibile. Astfel:

a) Dacă, în virtutea dreptăţii originare, protopărintele era întru totul drept şi sfânt, căderea lui devine inexplicabilă şi imposibilă. Căci, dată fiind funcţiunea dreptăţii originare de a menţine pe om în armonie perfectă cu sine şi cu Dumnezeu, nu se poate înţelege nici cum dreptatea renunţă la funcţiunea ei, nici cum omul perfect respinge puterea divină care îl susţinea în starea de perfecţiune.

b) Dacă dreptatea originară nu cuprinde decât daruri supranaturale, atunci omul, independent de darurile revărsate din afară asupra lui, este redus la o stare strict naturală, nedeosebindu-se cu nimic de omul căzut, iar păcatul devine simplă privaţiune de darurile adause. Dar punerea pe acelaşi plan a omului natural nevinovat cu omul căzut, înseamnă pelagianism, care e încheierea logică a acestei concepţii.

c) Dacă dreptatea originară se adaugă omului ca o cunună pe cap, atunci ea se leagă numai extern şi mecanic de fiinţa lui, nemaiformând împreună o unitate armonică şi organică; iar viaţa religioasă devine ceva accesoriu, nu propriu persoanei umane. Consecinţa este tot pelagianismul.

d) Dacă starea primordială a omului era perfectă şi dacă acea perfecţiune se datora exclusiv harului, atunci nu se înţelege care mai era funcţiunea puterilor spirituale naturale ale omului. Căci dacă totul săvârşea harul, ele rămâneau neactive, omul nici bănuind măcar înclinaţiile naturii sale şi nici chiar necesitatea harului; iar dacă erau active, colaborând conştient şi voluntar cu harul, ele se dezvoltau şi se întăreau progresiv, ridicându-se însăşi starea omului, ceea ce înseamnă că aceasta nu era

perfectă la început, ci se tindea numai spre perfecţiune. Dar, în acest caz, dreptatea originară nu mai este adăugată firii omului, ci se găseşte în fire, numai că nu în stare dsăvârşită ceea ce contrazice punctul de plecare al concepţiei în discuţie.

e) Dacă dreptatea originară nu este decât dar adaus ea nu aparţine propriu-zis omului, şi atunci pierderea ei nu mai poate fi considerată drept cădere, întrucât omul e lipsit numai de ceea ce altfel nu aparţinea naturii sale. Numai concepţia ortodoxă a perfecţiunii primordiale potenţiale permite proto-părintelui să-şi cunoască şi înălţimea, dar şi mărginirea puterilor sale intelectuale şi morale, ca şi valoarea darurilor dumnezeieşti ale harului. Numai în cadrul acestei concepţii, căderea devine inexplicabilă, ca şi starea de după cădere, nu adevărată enigmă, ca în catolicism.

3.6.3. Doctrina protestantă asupra stării primordiale

Protestantismul cade în extremă opusă catolicismului, când caută să determine starea primordială a omului, făcând să rezulte întreaga ei perfecţiune numai din natura protopărintelui, creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. În virtutea asemănării cu Dumnezeu, totul de ce se bucura omul în rai ţinea de constituţia lui normală.

Latura pozitivă a concepţiei protestante constă în aceea că stabileşte dreptatea originară în firea omului, nu în ceva suprapus lui, dar avantajul este anihilat prin latura negativă a acestei concepţii, anume prin excluderea harului divin din componenţa dreptăţii originare, omul fiind drept şi sfânt prin creaţie şi nemaiavând nevoie de har în starea paradisiacă. Se pierde astfel cu totul din vedere mărginirea firii omului, care nu poate ajunge singur, fără ajutorul harului, la dreptate şi sfinţenie deplină. Apoi dacă, înainte de păcat, omul era întru totul drept şi sfânt, Dumnezeu săvârşea o lucrare inutilă şi fără nici un rost, atunci când purta o grijă particulară omului în rai, despre ceea ce ne vorbeşte Scriptura. Grija aceasta presupune că Adam avea de străbătut o cale până la deplinătatea dreptăţii şi sfinţeniei. Analogia cu îngerii şi cu noul Adam vine şi ea în sprijinul acestei idei. Îngerii n'au intrat deodată în starea perfecţiunii lor morale, ci treptat, pe calea unei întăriri progresive şi trecând prin încercare; iar omul Iisus Hristos, deşi ipostatic unit cu Logosul, nu devine dintr'odată om perfect, ci sporind şi întărindu-se (Lc 2, 52).

Pe lângă aceasta, prin confuzia dintre chipul şi asmănarea lui Dumnezeu în om – între care Sfânta Scriptură face distincţie, accentuând-o chiar (Fc 1, 27) –, şi prin înălţarea la maximum a stării naturale a primului om, făcând din aceasta o făptură desăvârşită, protestantismul nu mai este în stare să distingă ceea ce este firesc de ceea ce este suprafiresc în Adam şi nici să explice chipul în care a fost posibilă căderea omului aflat în stare de perfecţiune. Astfel că, din motive diferite, căderea rămâne inexplicabilă, atât în concepţia protestantă, cât şi în cea romano-catolică.

Prin urmare, starea dreptăţii originare n'a fost nici curat naturală, adică rezultat firesc al puterilor sufleteşti şi trupeşti ale omului, cum susţin protestanţii, nici numai un efect al unui mănunchi de daruri supranaturale, adause firii omeneşti, ca un etaj suprapus, cum afirmă romano-catolicii, ci adevărul întreg şi fără adausuri se găseşte în ortodoxie, care învaţă că starea primordială în care se afla omul până la căderea în păcat, era o stare de perfecţiune incipientă, rezultată din conlucrarea harului divin cu puterile naturale ale omului.

3.6.4. Teologia romano-catolică despre păcatul strămoşesc şi urmările lui

Exagerări asemănătoare celor ce se referă la starea primordială a omului, şi tot de sens contrar, întâlnim la romano-catolici şi protestanţi, în concepţia acestora asupra stării omului de după cădere.

Teologia romano-catolică interpretează păcatul originar numai ca privaţiune (carentia) a omului de darurile supranaturale ale dreptăţii originare, căreia îi urmează dizgraţia şi pedeapsa divină, înrăutăţirea omului şi moartea. Pierderea dreptăţii originare este partea cauzativă, determinantă şi esenţială a păcatului originar, iar dezordinea ivită în funcţiunile spiritului este numai consecinţa sau manifestarea părţii esenţiale a păcatului. Păcatul însuşi este transgresiune a legii, ceea ce atrage sancţiunea. Astfel, omul este pus mai puţin în raport intim şi personal cu Creatorul său şi mai mult în raport obiectiv cu Legea divină, a cărei călcare este condamnarea. Căderea este mai puţin un păcat real, moştenit, şi mai mult o vină juridică şi o osândă pusă asupra oamenilor din cauza înrudirii lor cu strămoşii.

Considerarea căderii ca pierdere sau lipsă (defectus) a dreptăţii originare, dar supranatural adaus, implică presupunerea că, prin cădere, natura umană însăşi a rămas intactă, că însuşirile naturale ale omului sunt aceleaşi pe care le poseda în rai. Consecvent, acest punct de vedere duce la concluzii contrare datelor Revelaţiei şi inadmisibile raţional. Mal întâi, antagonismul dintre materie şi raţiune, dintre trup şi suflet, trebuie socotit drept consecinţă inevitabilă şi naturală a structurii fiinţei umane însăşi. Aceasta înseamnă că materia trebuie considerată ca rea în sine sau ca purtând în sine un principiu rău. Urmarea logică este gnosticismul, după care materia este esenţial rea. Tot aşa, dacă se presupune că în natura protopărintelui, independent de harul supranatural adaus, se cuprindea antagonismul dintre spiritual şi sensual, ca şi în omul căzut, atunci nu mai există nici o piedică serioasă ca să se transpună asupra naturii primordiale a omului nu numai acel antagonism, ci şi toate slăbiciunile ulterioare, suferinţele şi moartea. Concluzia aceasta a şi fost trasă de pelagianism. Dar adevărul este că antagonismul amintit, numai prin păcat a devenit firesc şi inevitabil. În al doilea rând omul primordial deşi creatură a lui Dumnezeu, apare, considerat în lipsa darului adaus, ca o fiinţă cu totul precară şi expusă unei căderi sigure. Atunci cum mai erau *„foarte bune"* toate câte făcuse Dumnezeu? (Fc 1, 3-13).

Astfel, concepţia romano-catolică asupra păcatului strămoşesc este greşită atât în punctele ei de plecare, cât şi în consecinţele la care duce inevitabil. Căci, după cum în lumina Revelaţiei şi a indicaţiilor realităţii morale, nu se poate înţeleg cum omul, în stare primordială poseda dreptatea originară, dar fără a fi părtaş la ea, ci rămânându-i oarecum străină fiinţei sale; tot aşa este de neconceput ca păcatul, care nu apare şi nu sălăşluieşte în afara omului, ci înlăuntrul lui, să nu producă nici o stricăciune în natura acestuia, ci să i se mărginească acţiunea numai la privaţiunea omului de darurile supranaturale adause, ca şi cum acestea ar putea fi desprinse de om, fără a-i altera firea spirituală şi morală.

3.6.5. Învăţătura protestantă despre păcatul strămoşesc şi urmările lui

Protestanţii, la rândul lor, denaturează fiinţa păcatului strămoşesc şi-i exagerează urmările, prin aceea că-l interpretează ca distrugere totală a chipului lui Dumnezeu în om, adică nimicire a tuturor puterilor sufleteşti umane, în năzuinţa acestora spre Dumnezeu. În partea lui negativă, păcatul este lipsa fricii de Dumnezeu şi a încrederii în El, iar în cea pozitivă, poftă a trupului, concupiscenţă. „Noi învăţăm că, după căderea lui Adam, toţi oamenii care sunt concepuţi în chip natural se nasc în păcat, anume: fără frică de Dumnezeu, fără încredere în El şi cu concupiscenţa", declară confesiunea augustană. Omul natural nu mai are nici măcar în stare virtuală frica de Dumnezeu şi încrederea în El, ci este cu desăvârşire lipsit în sine de orice putere şi înclinare de a cunoaşte şi a iubi pe Dumnezeu şi de a-I împlini voinţa. Tot ce-i mai rămâne omului, după cădere, este o oarecare libertate în lucrurile lumeşti, prin care se face posibilă viaţa socială (liberum arbitrium in rebus civilibus). Raţiunea omului căzut poate judeca asupra lucrurilor din lumea materială şi voinţa lui se poate conforma legilor civile. Această capacitate, pe care n'a distrus-o păcatul, este „justitia civilis" sau „justitia rationis" sau „justitia philosophica". Dar în domeniul spiritual, omul natural nu mai poate nici gândi, nici crede, nici voi; el este complect ruinat spiritualiceşte şi cu desăvârşire incapabil de bine, neavând în sine nici o scânteie de forţă spirituală. Omul căzut este mort în faţa lui Dumnezeu, ca o piatră sau ca un buştean, şi deci cu totul neputincios în ceea ce priveşte mântuirea sa. Formula Concordiei declară: „Nu este corect să se spună că, în domeniul spiritual, omul poate face ceva care să fie bun şi salutar, pentru că omul fiind mort în păcatele sale, înainte de naşterea cea nouă, nu mai poate găsi în el puterea să facă binele în cele spirituale şi, prin urmare, el n'are putere să lucreze într'un domeniu care se raportează la Dumnezeu... Noi învăţăm că păcatul originar este îngrozitoarea pierdere a dreptăţii originare, care a fost creată cu omul în paradis, ca şi absenţa sau privaţiunea chipului lui Dumnezeu... Credem că inteligenţa omului nerenăscut, ca şi inima şi voinţa lui, nu mai poate să înţeleagă, să creadă, să gândească, să voiască, să întreprindă, să îndeplinească nimic, şi afirmăm că, pentru bine (atât pentru a cugeta binele, cât şi pentru a-l săvârşi), omul este corupt, este mort, astfel că n'a mai rămas decât o scânteie de puteri spirituale în natura umană după cădere şi înainte de naşterea cea nouă". Prin păcat, omul a pierdut din fiinţa sa spirituală partea cea mai înaltă şi mai importantă, prin care cunoştea şi iubea pe Dumnezeu şi lucrurile divine, rămânând numai o biată fiinţă pământească şi doar cu putinţa de a se orienta în viaţa terestră.

Nimicindu-se chipul lui Dumnezeu în om, locul lui a fost luat de concupiscenţă. Ea este semnul unei coruperi interioare profunde, transmisă prin ereditate, tuturor oamenilor. Păcatul nu distruge numai fiinţa spirituală umană, ci şi cufundă pe om în rău. „Afirmăm că păcatul originar, în natura umană nu este numai, cum am arătat, o îngrozitoare privaţiune de orice putere bună, ci că, mai mult decât atâta, este o corupţie interioară, care a luat locul chipului pierdut al lui Dumnezeu. Această corupţie păcătoasă este adâncă, nepătrunsă şi inexprimabilă. Ea atinge întreaga natură şi toate puterile, cuprinde facultăţile cele mai înalte ale sufletului, pătrunde adânc în spirit, în inima şi voinţa omului". Rădăcinile concupiscenţei nu sunt smulse nici chiar prin botez, ea rămânând activă în cursul întregii vieţi pământeşti; astfel că, datorită unui rău strâns legat de natura umană, păcatele actuale sau personale nu sunt decât

manifestări sau continuări ale păcatului originar, ca nişte ramuri crescute din trunchiul acestuia.

Diferenţele doctrinale dintre primii reformatori, Luther, Calvin şi Zwingli, cu privire la starea omului după cădere ca şi acelea dintre ei şi şcolile teologice protestante de mai târziu, nu sunt atât de esenţiale, încât să schimbe liniile principale ale poziţiei protestante în această chestiune. Faptul acesta permite, deocamdată şi în vederea scopului urmărit aici, neglijarea acestor diferenţe şi considerarea concepţiei protestante ca o unitate. În punctul ei de plecare, concepţia protestantă asupra naturii păcatului strămoşesc cuprinde o idee adevărată, anume ideea păcatului ca stricăciune lăuntrică a omului, cum susţine şi catolicismul. Dar spiritul de opoziţie şi de luptă împotriva catolicismului şi cu deosebire ruperea de cugetarea patristică şi lăsarea în seama raţiunii individuale, revoltată dar slabă, au făcut ca teologia protestantă să alunece mereu pe panta unor exagerări opuse, dar mult mai mari decât cele ale catolicismului, pe care caută să le evite şi să le combată.

În protestantism, sentimentul adâncimii păcătoşeniei omeneşti şi acela al necesităţii mântuirii, ca şi conştiinţa situaţiei tragice în care se găseşte omul, sunt foarte dezvoltate şi trăite cu multă intensitate. Dar dacă acestea sunt de recunoscut şi de apreciat ca realităţi pozitive, în schimb suportul doctrinal pe care caută să se sprijine, este extrem de şubred. Învăţătura protestantă este şi rămâne în neputinţă de a face să se înţeleagă „cum mai rămâne omul om, după ce a pierdut o parte constitutivă a firii lui în această prăbuşire".

Doctrina protestantă a nimicirii prin păcatul originar a forţelor spirituale umane – forţe care fac din om fiinţă religioasă şi morală, deosebindu-l de animale –, stă în contrazicere cu Revelaţia, cu raţiunea şi cu datele furnizate de istoria religiilor. Astfel:

a) Sfânta Scriptură ne arată că, prin cădere, oamenii n'au devenit cu totul incapabili de a înţelege lucrurile spirituale. Chiar păgânii cunosc pe Dumnezeu, prin revelaţie naturală. *„Ceea ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu, este cunoscut de dânşii (de păgâni), căci Dumnezeu le-a arătat lor. Că cele nevăzute ale Lui (Dumnezeu), veşnica Lui putere şi Dumnezeire, se văd lămurit de la începutul lumii, în făpturile Lui"* (Rm 1, 19-20). Creatorul poate fi cunoscut prin cugetare, „din făpturile Lui" (Sol 13, 5; Ps 18, 1). Astfel, păgânii înşişi, *„de vreme ce, cunoscând pe Dumnezeu, nu ca pe Dumnezeu l-au mărit"* (Rm 1, 21), sunt răspunzători de faptele lor şi nu pot găsi dezvinovăţire în neştiinţă. Dacă omul ar fi lipsit de capacitatea înţelegerii celor spirituale, ar fi imposibil să i se împărtăşească Descoperirea divină, căci n'ar putea s'o cunoască şi să şi-o însuşească.

b) Păcatul originar n'a nimicit cu totul nici libertatea. În om au mai rămas urme de bine şi putinţa de a se bucura de cele ale lui Dumezeu (Rm 7, 21-22). Numai prin libertate au rost poruncile, sfaturile, făgăduinţele şi ameninţările care au fost făcute cunoscute omului căzut (Iş 20, 3 şi urm.; Dt 28, 30). Omul este liber şi stăpân peste faptele sale, putând să urmeze voinţa lui Dumnezeu sau să I se opună (Mt 16, 24; 19, 17, 21; In 7, 17; Mt 23, 37; 1 Co 7, 37).

c) Prin păcat nu s'a distrus chipul lui Dumnezeu în om, căci tendinţa firească spre adevăr şi bine n'a dispărut cu totul. Şi după potop se mai vorbeşte despre stăpânirea asupra pământului (Fc 9, 1-2), iar aceasta este o consecinţă a chipului lui Dumnezeu în om. Mai mult, se afirmă direct existenţa chipului lui Dumnezeu în omul căzut: *„De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său"* (Fc 9, 6). Macarie observă în legătură cu aceasta că „dacă chipul lui Dumnezeu, care este în noi singurul fundament al unirii

noastre (al religiei) cu Dumnezeu, prototipul nostru, ar fi şters cu totul, n'am mai fi capabili să ne unim iarăşi cu El, iar creştinismul n'ar mai însemna nimic".

d) Faptele bune ale omului natural sunt într'adevăr bune, şi nu pot fi numite rele sau vicii strălucitoare. În Sfânta Scriptură sunt lăudate unele fapte săvârşite de păgâni, fapte plăcute lui Dumnezeu, deci moral bune. Astfel se laudă moaşele egiptence, care n'au omorât la naştere pe copiii israelitenilor, fiind răsplătite de Dumnezeu (Iş 1, 20); Nabucodonosor, e îndemnat să-şi răscumpere păcatele prin milostenie (Dn 4, 24); Dumnezeu a primit rugăciunea lui Manase şi l-a adus îndărăt în Ierusalim (2 Par 33, 13); iudeii sunt îndemnaţi de Dumnezeu la pocăinţă (Zah 1, 3), iar aceasta nu poate fi o faptă moral rea. Desigur, faptele bune ale celui nerenăscut sunt de o bunătate inferioară, nu sunt desăvârşite (Mt 5, 46 şi urm.), şi nu mântuiesc, dar totuşi sunt bune. Mântuitorul Însuşi nu le contestă bunătatea, ci dimpotrivă le apreciază, arătând că vameşul s'a îndreptat prin căinţă şi rugăciune umilită (Lc 18, 10-14). Deci „este evident că fapta cea bună făcută de om nu poate să fie păcat, căci ceea ce este bun nu poate să fie rău" (*Mărt. Dositei*, decr. 14).

e) Concepţia unei ruini spirituale totale a omului duce de-a dreptul la concluzii absurde. Căci dacă puterea religioasă şi morală a omului este distrusă prin păcatul strămoşesc, atunci de la Adam la Hristos nu mai poate fi vorba de păcat, întrucât răul moral s'a transformat în rău fizic. Ca urmare, omul nici nu mai poate păcătui, de vreme ce nu mai are cunoştinţă de Dumnezeu şi libertate de voinţă. Oricât de înfiorătoare crime ar săvârşi omul, ele nu mai pot fi considerate păcate. Omul este astfel un animal, iar „actele lui nu pot fi judecate altfel decât ca ale unei fiare sălbatice".

f) Dacă, prin păcat, însăşi firea omului a devenit rea, în aşa fel că omul nici nu mai poate voi binele, necum să-l facă, fiind ca o piatră sau ca un buştean, atunci este cu totul nedrept să fie supus pedepsei. „Concepţia protestantă despre păcat... ne dă o idee stranie despre Dumnezeu şi, mai ales, despre dreptatea Lui... Dumnezeu osândeşte pe om, care nu mai poate decât să păcătuiască după cădere, ba mai mult, care nu mai poate decât să păcătuiască şi după ce a fost născut din nou, prin botez, acea „concupiscentia" păstrându-şi toată puterea asupra lui...".

g) Contrar teoriei protestante, omul n'a pierdut cu totul cunoştinţa de Dumnezeu şi putinţa de a săvârşi binele. Istoria religiilor confirmă acest adevăr. N'a existat popor care să nu creadă în Dumnezeu, indiferent de chipul în care şi L-a reprezentat. Mai mult, în unele religii şi sisteme filozofice păgâne se întâlnesc idei religioase şi morale superioare şi demne de admiraţie. Ceea ce înseamnă că nimicirea puterilor spirituale umane este o afirmaţie fără temei. Setea după adevăr şi bine nu s'a stins niciodată în omenire, chiar dacă adevărul şi binele n'au fost căutate acolo unde ele se găsesc în realitate. Budismul şi şcolile filozofice ale pitagoreilor şi stoicilor oferă frumoase pilde de caractere morale. În bună logică, nu se poate spune că acestea sunt cu putinţă fără o scânteie de viaţă spirituală, fără libertate morală.

h) În sfârşit, dacă omul s'a scufundat atât de mult în rău, cum învaţă protestantismul, mântuirea este aproape imposibilă, ea trebuind să fie adevărată creaţie din nou. Este chiar îndoielnic dacă o astfel de fiinţă, cum e văzut omul de protestantism, mai poate fi socotită vrednică de mântuire.

3.7. Căderea în păcat. Ființa și urmările păcatului strămoșesc

3.7.1. Importanța dogmei

Dogma despre păcatul strămoșesc face parte dintre adevărurile de importanță capitală al credinței creștine. Căci pentru nimicirea acestui păcat și a urmărilor lui s'a întrupat Însuși Fiul lui Dumnezeu. Realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc în omenire determină bunătatea dumnezeiască să săvârșească opera mântuirii în Iisus Hristos. Astfel, păcatul strămoșesc constituie premiza fundamentală a mântuirii.

Protopărinții neamului omenesc n'au rămas în starea morală de comuniune cu Dumnezeu, ci, călcând voia Lui, au căzut în păcat (Fc 3, 1-6), pierzând fericita stare primordială, atât pentru ei cât și pentru urmașii lor naturali, pentru toți urmașii. Orice om are din fire păcatul lui Adam și prin el este vinovat și supus pedepsei divine. Starea aceasta de reală păcătoșenie a naturii umane căzute, în care se naște fiecare om, ca urmaș natural al lui Adam, se numește păcatul strămoșesc sau originar.

Dogma păcatului strămoșesc cuprinde învățătura despre *originea, realitatea, ființa și urmările* acestui păcat, pe care le vom cerceta aici.

3.7.2. Originea, realitatea și universalitatea păcatului strămoșesc, caracterul istoric al referatului biblic despre cădere

Creat după chipul lui Dumnezeu și fiind din fire bun, omul era menit să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, prin rămânerea și persistența conștientă și voluntară în bine, prin dezvoltarea și întărirea virtuții, adică prin ducerea la desăvârșire morală a curăției și nevinovăției sale naturale. Aceasta, firește, prin liberă conlucrare cu harul divin. Desăvârșirea morală nu se poate atinge fără contribuție personală, fără hotărâre în deplină conștiință și libertate pentru bine și fără activitate în acest sens. De aceea Dumnezeu nu a făcut pe om ființă automată, ci liberă, și a stabilit pentru protopărinți condiții de viață fericită, în care să-și poată realiza fără greutate menirea. Pentru dezvoltarea puterilor fizice le-a dat munca și paza paradisului (Fc 2, 15), pentru exercițiul și dezvoltarea puterilor spirituale și limbajului a pus pază vieții sociale, orânduind căsătoria și înmulțirea (Fc 1, 28; 2, 24), dând omului prilej să observe și să numească animalele (Fc 2, 19) și, desigur, și fenomenele naturii, și i-a făcut stăpâni peste pământ și peste cele ale pământului (Fc 1, 28), demnitate care implică și cunoașterea naturii, deci știința și progresul continuu al acesteia; și mai ales pentru întărirea în bine a puterilor morale, Dumnezeu a dat omului poruncă pozitivă, ca să nu guste din pomul cunoștinței binelui și răului. Astfel, în calea spre desăvârșirea morală, omul avea să treacă prin încercare, prin examen oral, care să-i ofere ocazie pe de o parte să-și reunoască și să exprime dependența și supunerea față de Dumnezeu, iar pe de altă parte să contribuie prin efort propriu și conștient la definitivarea situației sale, câștigând și o vrednicie personală. Păzirea de bună voie a poruncii avea să ducă pe om la conștiința deplină a excepționalei sale demnități și a înaltelor valori spirituale pe care le posedă, ca și la înțelegerea și recunoașterea că ultimul lor suport este în

Creatorul absolut, nu în creatură, ferindu-l astfel de mândria prin care căzuse diavolul. Cum observă Sf. Ioan Damaschin, „nu era folositor ca omul sa dobândească nemurirea fără să fie ispitit şi încercat, ca să nu cadă în mândria şi condamnarea diavolului (1 Tim 3, 6). Din pricina nemuririi sale, diavolul, după căderea lui de bună voie, s'a fixat în rău în chip neschimbat şi fără posibilitate de pocăinţă. După cum iarăşi şi îngerii, după alegerea de bună voie a virtuţii, s'au stabilit, prin har, în chip neschimbat, în bine. Prin urmare, trebuia ca omul să fie încercat mai întâi, căci cel neispitit şi neîncercat nu este vrednic de nimic (Sir 34, 10). Şi în încercare să se desăvârşească prin păzirea poruncii, ca astfel să primească nemurirea drept răsplată a virtuţii". Încredinţându-i-se stăpânirea fără restricţii a pământului, omul ar fi ajuns uşor la îngâmfare şi la credinţa că totul există prin el; porunca, însă, îi aducea aminte de supremul Stăpân al tuturora, bunătăţii Căruia se datoreşte tot binele... Porunca nu este, aşadar, semn de voinţă tiranică din partea lui Dumnezeu, ci manifestare a bunătăţii şi înţelepciunii divine, întrucât e dată pentru a înălţa pe om, nu pentru a-l coborî şi robi.

Darea poruncii presupune că omul era capabil de atitudine morală, adică de hotărâre în libertate faţă de bine şi rău. Puterea morală însă nu se dezvoltă decât prin exerciţiu şi după o normă morală determinată. De aici necesitatea unei porunci pozitive pentru protopărinţi, nu mărginirea numai la legea naturală, care rămânea mai mult în abstract şi în nedeteminat şi a cărei împlinire fiind lucru de la sine înţeles şi neîntâmpinând nici o piedică în rai, nu fortifica şi nu însemna contribuţie personală spre perfecţiune morală. Dumnezeu a dat omului porunca „spre a procura materie voinţei lui libere" (Sf. Grigore Teologul), deci pentru ca omul să aibă ocazie şi obiect pentru exercitarea aptitudinilor lui morale.

Porunca era uşor de ţinut, pentru că nu oprea decât de la fructele unui singur pom. Nu trebuia decât voirea împlinirii ei. Din bunătate, Dumnezeu dă o singură poruncă şi uşor de păzit, pentru ca să nu supună pe om unei încercări grele, adică pentru a oferi omului putinţa de a rezista cu uşurinţă ispitei diavolului – ispită prevăzută de Dumnezeu. Porunca, uşoară dar însoţită de ameninţarea unor urmări foarte grele, pentru cazul neobservării ei (Fc 2, 17), mai avea rostul ca, în cazul căderii, să ridice omului dreptul la scuză şi ca să determine pe om la păzirea ei, chiar dacă, în timpul ispitei, ar slăbi dragostea şi recunoştinţa lui faţă de Creator şi ar fi oprit mai mult de frică de la călcarea voii lui Dumnezeu, păstrându-se prin aceasta posibilitatea întoarcerii.

Importanţa poruncilor date primilor oameni mai consta şi în faptul că, unică fiind, ea cuprindea întreaga lege morală, adică voinţa exprimată a lui Dumnezeu; astfel încât păzirea sau călcarea ei însemna păzirea sau călcarea legii morale întregi. De aceea, modul comportării omului faţă de acea unică poruncă divină era semnul deciziei lui libere şi conştiente, că vrea să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, prin dragoste, încredere şi supunere faţă de Creator, sau că, nesocotind drumul desăvârşirii morale, arătat de Dumnezeu, vrea să încerce să se înalţe prin puterile proprii.

Cel care a primit porunca direct de al Dumnezeu a fost Adam, care a împărtăşit-o şi Evei, căci din discuţia cu şarpele reiese că ea cunoştea bine conţinutul poruncii. Că porunca îi privea pe amândoi, rezultă şi din pluralul *„să nu mâncaţi"* şi *„veţi muri"* (Fc 3, 3).

Cu toată grija dumnezeiască faţă de om, sedus de diavolul, omul cade. Drama căderii e înfăţişată în cap. 3 al Facerii. Împins de invidie faţă de fericirea omului, diavolul se arată în chipul şarpelui şi prin uneltiri viclene reuşeşte să determine pe om la

călcarea poruncii dumnezeieşti. Şarpele se adresează Evei, nu lui Adam, fie pentru că nu ea primise porunca direct de la Dumnezeu, fie pentru că fu socotită mai simţitoare faţă de perspectiva măririi, pe care i-o înfăţişa. Diavolul trezeşte în Eva pe de o parte îndoială şi neîncredere în Dumnezeu, arătându-L ca egoist şi invidios, care vrea să împiedice desăvârşirea omului, iar pe de altă parte mândrie, prezentând fructele pomului oprit ca având puterea să ducă la independenţă absolută şi la asemănare cu Dumnezeu, deci la divinizarea omului. Mândria, odată încolţind în inimnă, creşte şi invadează tot sufletul, şi astfel Eva calcă porunca. La îndemnul Evei, Adam, trecând prin aceleaşi stări sufleteşti, săvârşeşte acelaşi păcat, cu urmări atât de grele pentru întreaga omenire.

După săvârşirea păcatului, se trezi şi conştiinţa vinovăţiei: „şi au cunoscut că erau goi". În bunătatea Sa, Dumnezeu voi să readucă pe om la adevărata lui cale, apropiindu-se de ei şi strigându-l: *„Adame, unde eşti?"*, nu pentru că nu ştia tot ce făcuse şi unde se ascunsese, ci pentru a-i da putinţa de mărturisire a păcatului şi de căinţă sinceră, condiţia necesară a iertării. Adam nu-şi recunoaşte vina, ci numai ruşinea: *„sunt gol şi m-am ascuns"*. Când Dumnezeu îi arată vina, Adam încearcă s'o atribuie femeii şi s'o răsfrângă chiar asupra lui Dumnezeu: *„Femeia pe care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom şi am mâncat"*. La rândul ei, şi femeia aruncă vina pe şarpe, care nu mai este întrebat, fiindcă pentru el nu mai exista posibilitatea căinţei şi iertării. Din partea omului, nici un cuvânt de iertare, nici un semn de întoarcere. Interogatoriul este astfel dovada că omul a refuzat drumul reîntoarcerii, fixându-se pe linia păcatului, în desprindere de Dumnezeu.

După interogatoriu, care lămureşte definitiv situaţia, urmează îndată blestemul asupra şarpelui, apoi, pentru oameni cea dintâi vestire a mântuirii (protoevangheliul) şi dictarea pedepsei meritate.

Referatul Genezei despre cădere, ca şi cel despre creaţie, are caracter istoric. Interpretarea alegorică a acestui referat se înlătură prin însăşi importanţa adevărului relatat, anume acela despre originea răului în lume, pentru a cărui exprimare termenii alegorici sunt cei mai puţin potriviţi, întrucât duc la confuzii şi la felurite înţelesuri. E greu de crezut că s'ar fi ales tocmai acest procedeu generalizator de confuzii, pentru ca prin el să se comunice cunoştinţe asupra unor evenimente hotărâtoare pentru întreaga istorie. Greşită este aşadar părerea lui Filo, după care femeia simbolizează voluptatea, bărbatul raţiunea, iar şarpele dorinţa senzuală, păcatul fiind raportul sexual, în urma seducerii lui Adam de către Eva, împinsă de voluptate. Tot aşa credeau encratiţii şi maniheii. De asemenea, neîntemeiată este şi forma mai atenuată a interpretării alegorice, ca la Ambrozie sau Clement de Alexandria, după care păcatul nu constă în actul conjugal ca atare, el nefiind păcătos în sine, ci în săvârşirea lui înainte de timpul maturităţii. Sfânta Scriptură însăşi exclude această interpretare, în amândouă formele, arătând că Dumnezeu a făcut pe oameni „bărbat şi femeie" şi le-a dat îndată binecuvântarea înmulţirii şi căsătoriei (Fc 1, 27-28; 2, 24). Datele geografice, etnografice şi istorice, cuprinse în Facere, sunt şi ele o dovadă a caracterului istoric al naraţiunii biblice. Acelaşi lucru reiese din textele ulterioare din Vechiul şi Noul Testament, în care căderea în păcat e privită ca fapt istoric (Sir 25, 33; Sol 2, 24; 2 Co 11, 3; 1 Tim 2, 14 etc.).

Conform sensului istoric al Facerii, şi cei doi pomi din paradis, pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului, despre care se vorbeşte în referatul asupra căderii, sunt pomii adevăraţi, nu simboluri, cu toate că şi interpretarea sau înţelegerea

alegorică, spirituală sau tainică a acestor doi pomi, îşi poate găsi îndreptăţire şi deci nu se exclude din capul locului. În cea mai mare parte a literaturii patristice, pomul vieţii şi cel al cunoştinţei binelui şi răului sunt luaţi ca pomi reali, întrucât Facerea îi pune în rândul celorlalţi pomi răsăriţi din pământ (Fc 2, 9). După cum lemnul Crucii este lemn obişnuit, dar se numeşte pomul sau lemnul mântuirii, pentru ceea ce s'a săvârşit prin el, tot aşa pomul vieţii şi pomul cunoştintei binelui şi răului sunt pomi obişnuiţi, dar cu un anumit rost, hotărât de voinţa divină: cel din urmă ca ocazie spre virtute, cel dintâi ca răsplată pentru aceasta. Astfel că de realitatea acestor pomi leagă Dumnezeu anumite daruri şi dispoziţii ale Sale, care însă nu le schimbă natura, ci numai le stabileşte anumite funcţiuni în planul divin. Probabil, pomul vieţii servea spre nemurirea trupească, judecând după faptul că, în urma căderii, s'a închis accesul spre el; iar pomul cunoştinţei binelui şi răului avea legătură cu viaţa spirituală, având să prilejuiască omului cunoaşterea prin experienţă proprie a deosebirii dintre bine şi rău, dacă omul va părăsi încrederea în Dumnezeu, fără ca omul să cuprindă în sine vreo ştiinţă oarecare. Prin acest pom, omul a cunoscut de fapt binele din care a căzut şi răul în care a căzut. Firește, nu fructele lui aveau proprietatea de a produce răul, ci nesocotirea poruncii divine de a nu mânca din ele. Căci nu pomul „era aducător de moarte, ci călcarea poruncii" (Sf. Teofil al Antiohiei).

Unii Sfinţi Părinţi au luat aceşti doi pomi în sens spiritual, pomul vieţii însemnând viaţa de comuniune cu Dumnezeu, iar pomul cunoştinţei binelui şi răului, cunoaşterea prin experienţă a ruperii acestei comuniuni. După Sf. Grigore Teologul, pomul cunoştinţei era „contemplarea la care numai cei desăvârşiţi prin experienţă pot ajunge fără pericol", iar Adam încă nu ajunsese la starea de desăvârşire prin practica virtuţii. Aceeaşi idee se întâlneşte la Sf. Ioan Damaschin, după care pomul vieţii era viaţa de contemplare a lui Dumnezeu, sau cunoştinţa dumnezeiască, cu care se nutrea spiritual omul şi din care numai cei vrednici de viaţă şi nesupuşi morţii pot să mănânce; iar pomul cunoştinţei este un anume discernământ, cuprinzând cunoaşterea deplină a propriei sale naturi, cunoaştere bună pentru cei desăvârşiţi, care s'au fixat în contemplaţia dumnezeiască, dar rea pentru cei lacomi şi supuşi poftei, care nu s'au fixat solid în contemplarea singurului bine, Dumnezeu. După Sf. Maxim Mărturisitorul, pomul vieţii e mintea care caută cele veşnice, iar pomul cunoştinţei binelui şi răului e simţirea legată de cele vremelnice. Omul care, condus de minte, urmăreşte cele veşnice, păzeşte porunca divină şi mănâncă din pomul vieţii; iar cel care, condus de simţirea spre plăcere, urmăreşte cele ale simţirii trupeşti, trecătoare, calcă porunca lui Dumnezeu şi mănâncă din pomul cunoştinţei binelui şi răului. „Pomul vieţii e mintea sufletului, în care îşi are scaunul înţelepciunea, iar pomul cunoştinţei binelui şi răului e simţirea trupului, în care e văzut că se află mişcarea neraţională. Omul, primind porunca dumnezeiască, să nu se atingă prin experienţă cu fapta de această simţire, n'a păzit-o".

În ce priveşte şarpele care a amăgit pe Eva, este sigur că sub chipul lui se ascundea diavolul. Acest lucru îl probează texte clare din Sfânta Scripturi şi Sfinţii Părinţi. *„Voi sunteţi din tatăl vostru, diavolul... Acela dintru început ucigător de oameni a fost..."* (In 8, 44); *„şarpele a amăgit pe Eva cu vicleşugul lui"* (2 Co 11, 3); „şi nu Adam a fost amăgit, ci femeia fiind amăgită, s'a săvârşit călcarea poruncii" (1 Tim 2, 14); *„şi balaurul cel mare, şarpele cel vechi, care se cheamă diavolul şi satana"* (Ap 12, 9; 20, 2); *„iar prin pizma diavolului a intrat moartea în lume"* (Sol 2, 24); *„de la femeie este începutul păcatului şi prin ea murim toţi"* (Sir 25, 27); *„diavolul dintru început păcătuieşte; spre aceasta s'a arătat Fiul lui Dumnezeu, ca să strice lucrurile diavolului"* (1 In 3, 8). Iar Sf. Irineu zice: „Diavolul fiind un înger căzut, nu

putea face altceva decât ceea ce a făcut de la început, adică să tulbure sufletul omului, să-l îndemne la călcarea poruncilor Domnului şi să-i împietrească pe nesimțite inima" (Sf. Ioan Hrisostom). Diavolul a întrebuințat pe şarpe numai „ca instrument potrivit planurilor sale" (Sf. Ioan Damaschin), şi l-a ales tocmai pe acesta, fiindcă ştia că omul este obişnuit cu el, socotindu-şi-l mai apropiat decât pe alte animale.

Aceea care a păcătuit mai întâi este Eva, dar deşi ea este aceea care a căzut întâi, „păcatul ei primeşte importanță dogmatică, numai prin faptul că a păcătuit şi Adam, capul omenirii". Păcatul ambilor protopărinți este acelaşi şi la fel de greu.

Ispita spre păcat îi vine omului din afară, de la şarpe (diavol), totuşi el cade cu totul liber şi conştient. Căci, prin porunca divină, avea datoria să reziste ispitei, cunoscând şi urmarea neascultării, moartea, precum avea şi puterea rezistenței, nefiind constrâns, ci liber. Diavolul îndeamnă, dar nu poate constrânge. Fără dorința de mărire în independență față de Dumnezeu, omul n'ar fi căzut, cu toate uneltirile diavolului. Dimpotrivă, s'ar fi întărit.

3.7.3. Izvorul păcatului strămoşesc şi gravitatea lui

Păcatul protopărinților este nesupunere şi neascultare neîncredere şi nerecunoştință, dar principiul acestora este mândria, care şi constituie natura acelui păcat. Stăpânit de mândrie, omul doreşte să ajungă la perfecțiune şi fericire numai prin mijloace proprii, rupând legătura cu Dumnezeu, izvorul vețiii.

„Începutul păcatului este trufia" (Sir 10, 13). „Primul om a căzut în păcat prin mândrie, dorind a fi ca Dumnezeu", zice Sf. Ioan Gură de Aur. „Diavolul invidios şi urâtor de bine nu suferea, el, care a căzut din pricina mândriei, să dobândim cele de sus, zice Sf. Ioan Damaschin. Pentru aceea mincinosul momeşte pe nefericitul Adam cu nădejdea dumnezeirii şi după ce îl urcă la aceea înălțime a mândriei, îl pogoară spre aceeaşi prăpastie a căderii". De aceea păcatul lui Adam este păcat de moarte. Greutatea lui rezultă din ființa poruncii nesocotite care cuprindea întreaga lege morală, din uşurința cu care a fost săvârşit, dată fiind perfecțiunea însuşirilor cu care omul a fost înzestrat şi neînsemnătatea exterioară a lucrului cerut de poruncă, şi din pedeapsa dictată de dreptatea dumnezeiască, ceea ce se arată în urmările atât de grave ale acestui păcat. Prin păcat dispare armonia omului cu sine, cu Dumnezeu şi cu natura: trupul nu se mai supune sufletului, ci înclină spre stricăciune; din comunitatea cu Dumnezeu, omul ajunge în robia păcatului şi diavolului, iar natura nu mai serveşte omului decât cu greutate.

3.7.4. Urmările păcatului strămoşesc

Urmările acestea apar imediat după păcat şi se răsfrâng asupra omului întreg, suflet şi trup, şi asupra condițiilor lui de viață.

Consecințele păcatului se arată în primul rând în pierderea nevinovăției, dreptății şi sfințeniei originare, prin care omut era în comuniune cu Dumnezeu. Căci după cum nu poate exista însoțire între dreptate şi fărădelege, între lumină şi întuneric (2 Co 6, 14), tot aşa între Dumnczeu şi starea de păcat. Stricarea acestei comuniuni implică pierderea harului divin şi moartea spirituală. Aceasta pentru că Dumnezeu fiind izvorul vieții, harul Său este elementul prin care sufletul îşi trăieşte adevărata lui viață; iar dacă

harul se retrage, sufletul cade în moarte spirituală. De aceea, în chiar momentul păcătuirii, s'a împlinit ameninţarea: *„În orice zi veţi mânca, cu moarte veţi muri"*, căci atunci Adam şi Eva au intrat îndată în robia păcatului, murind sufleteşte. Este urmarea firească a înstrăinării de Dumnezeu (Ps 72, 27).

Pierderea dreptăţii şi sfinţeniei naturale originare aduce după sine alterarea naturii spirituale umane, adică stricarea integrităţii şi perfecţiunii originare a puterilor sufleteşti ale omului. Consecinţa aceasta rezultă nemijlocit din cea dintâi, întrucât dreptatea şi sfinţenia originară sunt organic legate de natura spirituală umană, nu daruri adause ale harului divin, astfel că pierderea acelei dreptăţi şi sfinţenii implică alterarea naturii spirituale a omului. Această alterare nu este altceva decât însăşi alterarea sau întunecarea chipului lui Dumnezeu în om, arătată în întunecarea raţiunii, în pervertirea inimii (a sentimentului) şi în slăbirea voinţei, care nu se mai orientează, ca înainte de păcat, spre Dumnezeu, ca spre adevărul şi binele absolut. Într'adevăr, prin păcat, lumina minţii scade în aşa măsură, încât omul ajunge să-şi închipuie că se poate ascunde în tufiş de la faţa Celui omniprezent şi atotvăzător şi că învinuirea femeii sau a şarpelui şi indirect, chiar a lui Dumnezeu, ar putea constitui o îndreptăţire a păcatului; inima îşi pierde curăţia originară şi în locul încrederii filiale în Dumnezeu, a nădejdii în bunătatea Lui şi a iubirii faţă de El, se arată doar frica servilă şi ruşinea; voinţa, deşi liberă, dar slăbită, urmează de preferinţă calea inimii, în alipirea acesteia de cele materiale, calea poftei trupului, a concupiscenţei, înclinând mai mult spre rău decât spre bine, pentru că omul „a schimbat dragostea faţă de Dumnezeu în dragoste faţă de materie" (Sf. Ioan Damaschin). Prin aceasta şi armonia dintre trup şi suflet s'a nimicit, între ele apărând potrivnicia şi lupta, în care izbânda stă adesea de partea instinctelor şi patimilor josnice. Astfel că omul, „de îndată ce prin neascultare a greşit, chiar în paradis fiind încă, a intrat în starea păcatului şi a devenit muritor. Aşa învaţă Sfânta Scriptură (Rm 6, 23), zicând: *„Plata păcatului este moartea"*. „Şi atunci îndată a pierdut. desăvârşirea minţii şi a cunoştinţei; iar voinţa a început să se încline mai mult spre rău decât spre bine. Şi astfel starea nevinovăţiei şi a nerăutăţii s'a schimbat în starea păcatului" (*Mărt. Ort.* I, 23). „Credem că omul s'a prăvălit prin păcat până la asemănarea cu animalele, adică i s'a întunecat mintea, şi-a pierdut perfecţiunea şi libertatea de pasiuni, dar nu s'a lipsit de natura şi puterea pe care le-a primit de la prea bunul Dumnezeu (*Mărt. Dositei*, decr. 14).

Prin păcat, chipul lui Dumnezeu în om s'a alterat, dar nu s'a distrus sau desfiinţat. Nici una dintre puterile sufleteşti, în care este imprimat, n'a fost nimicită. Constituţia spirituală umană s'a alterat, dar nu s'a distrus. Şi după cădere au mai rămas în om, slăbite, tendinţa şi capacitatea de cunoaştere şi voire a binelui, ceea ce rezultă chiar din faptul că Adam şi Eva, după cădere, au auzit şi au cunoscut vocea lui Dumnezeu şi s-au simţit vinovaţi şi ruşinaţi. Putinţa cunoaşterii adevărurilor religioase şi morale şi a îndeplinirii normelor morale nu lipseşte nici din omul căzut. Aceasta o probează descoperirile care se fac omului şi poruncile care i se dau după cădere, punându-i-se în perspectivă şi urmările împlinirii sau călcării lor, prin ceea ce se presupune capacitatea de cunoaştere şi libertatea voinţei. Ispita spre păcat poate fi biruită şi de către omul căzut (Fc 4, 7), în a cărui putere stă şi să evite răul, şi moartea, alegând viaţa (Dt 30, 14, 15, 19).

Asupra trupului, păcatul a adus suferinţe de tot felul, neajunsuri şi în sfârşit moartea fizică. Nemurirea trupească potenţială, cu care fusese înzestrat omul în starea primordială, n'a putut să se actualizeze din pricina păcatului şi astfel, prin păcat, nu

numai că omul a murit sufleteşte, dar a devenit şi muritor trupeşte (Fc 3, 19), supus legii naturale de descompunere.

Prin păcat s'au modificat şi condiţiile externe de viaţă ale omului. În această privinţă, căderea a dus la alungarea din Eden, la blestemarea pământului şi la limitarea stăpânirii omului asupra animalelor şi a naturii.

Grădina Edenului fiind un loc întocmit pentru o viaţă întru totul fericită, dacă omul ar fi rămas pe linia menirii sale, trebuia desfiinţată sau omul scos din ea, dacă acesta avea să se abată din calea binelui, pentru ca astfel să simtă gravitatea căderii.

Blestemarea pământului (Fc 3, 17) trebuia să urmeze şi ea neapărat, pentru ca, producând el *„spini şi pălămidă"* pentru om, munca – existenţă şi în rai, însă plăcută şi uşoară – să devină o povară şi să se dezvolte şi prin aceasta conştiinţa căderii şi osândei. Mai mult chiar, pământul fiind creat pentru om, iar omul coroană a creaturii fiind, toată firea materială este solidară cu destinul omului, căzând cu el şi ajungând, în cele din urmă, să se mântuiască împreună cu el. De aceea, Sfânta Scriptură vorbeşte despre o deşertăciune a făpturii provenită prin păcatul originar, ca şi despre o slobozenie a ei din robia stricăciunii. *„Că făptura nu de bună voie s'a supus deşertăciunii, ci din pricina celui ce a supus-o pe ea cu nădejdea, că şi făptura aceasta va fi slobozită din robia stricăciunii, ca să se bucure de mărita slobozenie a fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină si împreună zace în durerile naşterii, până acum"* (Rm 8, 20-22). Mai de aproape nu ştim în ce constă această deşertăciune a făpturii, întrucât Scriptura şi Tradiţia nu dau alte lămuriri, iar ea este adâncă şi reală.

Tot aşa, mărginirea stăpânirii omului asupra animalelor şi a naturii apare şi ea, ca urmare firească a alterării chipului lui Dumnezeu în om. Întrucât stăpânirea asupra pământului s'a dat omului în virtutea chipului lui Dumnezeu din el, era natural ca, întunecându-se acest chip, făptura să nu mai recunoască în om pe stăpânul ei şi omul însuşi să nu se mai simtă stăpânul făpturii, ca înainte de cădere.

În sfârşit, în legătură cu Adam, Sfinţii Părinţi învaţă că, trezindu-se în el căinţa (indiciu la Fc 3, 7), a fost mântuit de moartea veşnică. Contrar învăţau Taţian şi encratiţii. În Înţelepciunea lui Solomon, 10, 1-3, se afirmă mântuirea protopărintelui, singurul creat: „Înţelepciunea a păzit pe primul om zidit de Dumnezeu... Ea l-a scos din păcatul lui". După Irineu si Tertulian, Adam se cuvenea să fie mântuit, ca unul căruia i s'a vestit întâi mântuirea. Atanasie cel Mare, Ciprian, Origen, sunt de părere că Adam a fost mântuit cel dintâi prin coborârea Mântuitorului la iad şi că s'a suit cu Domnul la cer.

Primul păcat săvârşit de om în rai are importanţă dogmatică, fiindcă săvârşitorul lui fiind părintele întregului neam omenesc, transmite, prin naştere, tuturor urmaşilor naturali, odată cu fiinţa proprie, şi păcatul lui prim, cu toate urmările şi pedepsele lui, mai puţin alungarea din rai. Faptul acesta rezultă din aceea că păcatul este şi faptă a voinţei şi stare de păcătoşenie, provenită din păcat şi având acelaşi caracter ca şi el, fiind o continuare şi o prelungire a păcatului ca faptă (Andrutsos). Păcatul, aşadar, nu este numai, simplă călcare a Legii, ci şi producător al unei stări de păcătoşenie reală. Această stare de reală păcătoşenie, cu originea în căderea protopărintelui, şi care se transmite descendenţilor naturali ai lui Adam, se numeşte păcat originar, strămoşesc sau ereditar, având în toţi oamenii caracterul unei stricăciuni a naturii umane. „Păcatul originar sau strămoşesc este călcarea Legii dumnezeieşti, dată în rai strămoşului nostru Adam.... Acest păcat strămoşesc a trecut de la Adam în toată firea omenească"

(*Mărt. Ort.* III, 20). El este numit păcat strămoşesc nu întrucât e faptă personală a strămoşului, ci întrucât de la strămoş trece în toţi urmaşii lui, în care există real. Urmaşii îl au fără să-l fi săvârşit personal, ci le este propriu prin moştenire. Evident, nu se moşteneşte însăşi fapta păcătoasă a lui Adam, ea fiind personală şi netransmisibilă, ci starea de păcătoşenie împreună cu vina, rezultate din fapta lui Adam.

Trebuie menţionat că numai primul păcat al lui Adam se moşteneşte, nu şi celelalte păcate personale săvârşite ulterior. Tot ceea ce săvârşeşte protopărintele după păcatul prin care cade, nu mai are caracterul unei ereditãţi universale. Aşa, de pildă, căinţa trezită în Adam i-a dat lui putinţa mântuirii, dar n'a desfiinţat păcatul lui în urmaşi. Păcatele personale ale înaintaşilor, ca şi virtuţile lor, nu se concentrează în urmaşi, căci *„fiul nu va purta nedreptatea tatălui"* (Iez 18, 20). Răsplata păcatelor părinţilor în fii şi nepoţi (Iş 20, 5) nu înseamnează transmiterea păcatului şi vinei, ci numai participarea urmaşilor la urmările drepte ale greşelilor antecesorilor, fără ca această participare să fie pedeapsă, ci numai încercare morală.

3.7.5. Negaţii ale păcatului originar

În trecut, realitatea păcatului strămoşesc a fost tăgăduită indirect de manihei, priscilieni şi origenişti, iar direct de pelagieni. După manihei şi priscilieni, un „păcat al naturii" există, însă el nu este cel cu originea în căderea lui Adam, ci se găseşte în firea rea în sine. După origenişti, păcătoşenia generală din lume este rezultatul unui păcat săvârşit de suflete în existenţa lor precorporală. Pelagienii socotesc păcatul lui Adam ca un păcat exclusiv personal. Pentru urmaşi nu este decât un exemplu rău. Aşa fiind, nici un om nu se naşte cu păcatul strămoşesc. Aceasta înseamnă că, în omenire, nici nu există urmări şi pedepse ale păcatului adamitic. Concupiscenta, suferinţele, necazurile şi moartea sunt fenomene naturale şi fără nici o legătură cauzală cu greşeala primului om. Pe poziţie pelagiană stau, în timpurile mai noi, socinienii şi raţionaliştii.

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie învaţă clar şi realitatea universală a păcatului strămoşesc şi originea lui din căderea protopărinţilor. Din Vechiul Testament sunt de menţionat locurile: Fc 6, 5; 8, 20; 3 Rg 8, 46; 2 Par 6, 36; Pv 20, 9; Ecc 7, 21; Is 59, 3; Ps 13, 1; 142, 2. Direct se vorbeşte despre păcatul originar în Iov 14, 49: *„Cine este curat de păcat? Nimeni, chiar şi numai o zi de ar fi viaţa lui pe pământ"*; şi în Ps 50, 5: *„Iată întru fărădelegi m'am zămislit şi întru păcate m'a născut maica mea"*. Aceeaşi idee rezultă şi din rugăciunile, psalmii şi profeţiile mesianice ale Vechiului Testament, prin care străbate ca fir neîntrerupt conştiinţa păcătoşeniei generale. Tot aceeaşi conştiinţă de păcătoşenie şi vină în faţa lui Dumnezeu stă la baza instituţiei tăierii împrejur şi a sacrificiilor, atât la păgâni cât şi la iudei. În Noul Testament se afirmă şi mai clar şi mai categoric realitatea corupţiei generale a naturii omeneşti. Deoarece prin naştere naturală toţi oamenii sunt păcătoşi, căci *„ce este din trup, trup este"* (In 3, 6) şi *„din fire"* supus mâniei dumnezeieşti (Ef 2, 3), numai printr'o renaştere din apă şi din duh este cu putinţă curăţirea de păcatul naturii umane şi intrarea în împărăţia lui Dumnezeu (In 3, 5). Alte texe privitoare la realitatea păcatului strămoşesc: Mt 4, 17; Mc 1, 15; 6, 12; Lc 24, 47; 2 Co 5, 14; Ga 3, 27; 1 In 1, 8; 5, 19. Însă textul clasic, care arată atât realitatea şi universalitatea păcatului strămoşesc, cât şi originea lui în păcatul lui Adam, este cel de la Rm 5, 12 şi urm.: *„De aceea, precum printr'un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea şi aşa moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că în acela toţi păcătuiseră"*.

Omul prin care a intrat păcatul în lume şi în care au păcătuit toţi este Adam. Acela este cauza păcătoşeniei universale, a corupţiei generale a naturii omeneşti. Păcatul lui a adus moartea şi pentru cei care n'au păcătuit personal. *„Şi precum în Adam toţi mor, aşa în Hristos toţi vor învia"* (1 Co 15, 22). Deci, moartea este consecinţa păcatului, dar nu a păcatelor personale, căci ea domneşte şi peste copiii, care nu păcătuiesc personal, ci a păcatului strămoşesc, transmis tuturor urmaşilor naturali ai lui Adam (Rm 5, 14-17. Paralela dintre Adam şi Hristos (Rm 5, 18-19) –, greşeala şi neascultarea celui dintâi este cauza morţii tuturora, iar ascultarea celui din urmă, cauza îndreptării şi vieţii –, lămureşte şi mai mult universalitatea păcatului strămoşesc şi proveniența lui din greşeala primului om.

Ca şi Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiţie mărturiseşte şi ea realitatea şi universalitatea păcatului strămoşesc. O primă dovadă este practica străveche, din timpul apostolic, de a boteza pe copii „spre iertarea păcatelor". Întrucât copiii nu au păcate personale, este evident că li se administrează Botezul pentru iertarea păcatului moştenit prin naştere. Acelaşi lucru îl dovedesc şi exorcismele, împreunate cu slujba Botezului, la copii şi la cei cu vârstă mai înaintată. Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti, chiar anteriori ivirii pelagianismului, ca Justin Martirul, Irineu, Tertulian, Origen, Ciprian etc., mărturisesc credinţa de totdeauna a Bisericii despre realitatea păcatului strămoşesc în toţi oamenii. Apariţia pelagianismului şi lupta împotriva lui au constituit numai prilejuri de lămurire mai amplă a învăţăturii despre păcatul strămoşesc. Sinoadele din veacul al V-lea – cel mai însemnat, la Cartagina, în 418 –, care condamnă fără deosebire erezia pelagiană, confirmă aceeaşi credinţă despre universalitatea păcatului strămoşesc.

De la universalitatea acestui păcat nu există decât o singură excepţie, Iisus Hristos, care S'a conceput şi S'a născut fără păcatul strămoşesc, pentru că: a) zămislirea şi naşterea Lui nu se petrec pe cale naturală, sub imperiul legii naturale de înmulţire; b) nu este numai om adevărat, ci şi Dumnezeu adevărat, unirea ipostatică excluzând putinţa însăşi a păcatului; c) este necesar să fie fără păcatul strămoşesc, de vreme ce misiunea Lui este să moară pentru răscumpărarea oamenilor, nu pentru Sine.

3.7.6. Pretinsa dogmă a imaculatei concepţii (neprihănitei zămisliri).

Romano-catolicii au ridicat, în 1854, la rangul de dogmă o teologumenă care datează de prin veacul al IX-lea – primul care vorbeşte despre aceasta este Paschasius Radbertus († 860), iar călugării din Lyon, prin veacul al XII-lea, instituie chiar o sărbătoare a concepţiei imaculate a Sfintei Fecioare –, anume că „Fecioara Maria a fost păstrată curată de orice pată a păcatului strămoşesc". Este dogma imaculatei concepţii a Sf. Fecioare Maria, după care Maica Domnului a fost concepută şi s'a născut fără păcatul strămoşesc.

Această dogmă papală nu îndeplineşte condiţiile unei adevărate dogme, întrucât nu este mărturisită nici de Sfânta Scriptură, nici de Sfânta Tradiţie. Sfânta Scriptură nu vorbeşte nicăieri despre vreo curăţire a Sfintei Fecioare în sensul catolicismului, ci, dimpotrivă, afirmă categoric că toţi oamenii, afară de Cel ce s'a făcut om, Iisus Hristos,

moştenesc păcatul strămoşesc (Rm 5, 12; 3, 23; Ga 3, 22-23). Textul de la Fc 3, 15: „Duşmănie voi pune între tine şi între femeie, între sămânţa ta şi sămânţa ei; acela aLh!!! atenţie ebraica în Septuaginta αὐτὸς îţi va zdrobi capul, iar tu-i vei înţepa călcâiul", adus ca sprijin de teologia romano-catolică, nu numai că nu cuprinde nici o indicaţie asupra curăţirii Maicii Domnului, dar nici nu se referă la aceasta, ci exclusiv la Eva. Textul acesta, numit pe drept Protoevangheliu, exprimă făgăduinţa unui mântuitor, urmaş al femeii, şi care, învingând răul, va pătimi. Tot aşa, locul de la Lc 1, 28: *„Bucură-te ceea ce eşti plină de har"*, sau, mai exact, „ceea ce eşti cu har dăruită (Κεχαριτωμένη) nu se referă la harul mântuirii, adică al ştergerii păcatului strămoşesc, har cu care Fecioara Maria ar fi fost împodobită de la naştere sau chiar de la concepţie, cum susţine catolicismul, întrucât acest har nu se dă decât în şi prin Iisus Hristos. A susţine că cineva se mântuieşte independent de Hristos, primind harul mântuitor în afară de Hristos, înseamnă a contrazice însăşi fiinţa creştinismului ca religie a mântuirii în şi prin Hristos. Harul cu care a fost dăruită Fecioara Maria înainte de întruparea Fiului a fost acelaşi har pe care l-au primit drepţii şi profeţii din Vechiul Testament, însă într'o măsură neasemănat mai mare, în măsură maximă. În virtutea acestui har şi prin efortul personal, Fecioara n'a săvârşit păcate personale, ţinând „în frâu slăbiciunea naturii, ca pe o pură potenţialitate" şi, ridicându-se „la o curăţie personală culminantă, care redusese păcatul strămoşesc din ea la o pură potenţă inactivă".

Dintre Sfinţii Părinţi, martorii Sfintei Tradiţii, nici unul nu vorbeşte despre imaculata concepţie a Fecioarei, deşi au avut atâtea prilejuri şi ar fi trebuit s'o facă, mai ales după ivirea ereziei nestoriene. Ceea ce înseamnă că, în epoca patristică, ideea concepţiei imaculată era cu desăvârşire necunoscută. Locurile din literatura patristică în care teologilor romano-catolici le place să vadă un sprijin al învăţăturii despre imaculata concepţie, ca la Ambrozie, Augustin, Efrem Sirul, Teodot din Ancira etc., în realitate nu cuprind această învăţătură, ci numai accentuează şi laudă curăţia şi sfinţenia personală a Mariei, înainte de întruparea Cuvântului, admiţând o nouă curăţire în momentul Întrupării, care nu poate fi decât curăţirea firii în Fecioara, adică ştergerea păcatului strămoşesc, de vreme ce păcate personale (actuale) n'au existat la ea. Dar dacă nu există, la Sfinţii Părinţi, nici un loc în care să se exprime ideea inexistenţei păcatului strămoşesc în Maria de la zămislirea ei, în schimb sunt mai multe locurile în care se afirmă categoric că toţi oamenii, afară de Iisus Hristos, Dumnezeul-Om, se nasc cu pata acestui păcat; iar Mariei: recunoscându-i-se sfinţenia personală, i se atribuie numai slăbiciuni şi neînţelegeri, ca efecte ale petei naturii umane, încă nemântuite.

Biserica ortodoxă, rămânând neclintită pe temeiul Sfintei Scripturi şi al Sfintei Tradiţii şi înţelegând să păstreze cu totul curat şi nealterat duhul creştinismului, învaţă în legătură cu Fecioara Maria: Ea nu s'a născut fără păcatul strămoşesc, ci s'a curăţit de acest păcat prin Duhul Sfânt, care lucra asupra ei din Cuvântul dumnezeiesc în momentul când s'a atins de ea, începând a-şi face trup din ea. Deci şi ea primeşte mântuirea tot prin Hristos, căci prin El a venit mântuirea la toată lumea" (Comunicatul Sf. Sinod).

Învăţătura romano-catolică despre neprihănita zămislire a Fecioarei Maria se înstrăinează de adevărătul duh al creştinismului, prin aceea că admite o mântuire în afară de Hristos şi chiar înainte de Hristos, Dumnezeul-Om. Iar dacă harul eliberării de păcatul strămoşesc îl poate avea cineva şi în afară de comuniunea cu Hristos, prin a cărui întrupare ştim că se revarsă asupra oamenilor, atunci cum se mai poate

susţine că Întruparea este necesară pentru mântuire? Dacă Fecioara Maria se mântuieşte în afară şi independent de Hristos, însemnează pe de o parte că ea nu se mai găseşte în solidaritate cu neamul omenesc, însemnează că pentru ea, Hristos nu mai este singurul mijlocitor şi mântuitor, cum ne spune Scriptura (Rm 5, 15; 1 Tim 2, 5); iar pe de altă parte, că Fecioara este pusă în paralelă sau egalitate cu Iisus, care S'a conceput şi S'a născut fără păcatul strămoşesc, stricându-se totodată caracterul hristocentric al creştinismului.

Maica Domnului este cea mai slăvită dintre făpturi, însă în Hristos şi prin Hristos. „Cu toată slava ce i-o dă Maicii Domnului, ortodoxia rămâne adânc şi hotărât hristocentrică, neindicând nici un fel de alt centru alături de Hristos" (Comunicatul Sf. Sinod). Este şi acesta un punct în care catolicismul a deviat de la linia ecumenicităţii creştine.

3.7.7. Fiinţa păcatului strămoşesc

Păcatul fiind o călcare a Legii dumnezeieşti şi o întoarcere a voinţei spre creatură, cu nesocotirea Creatorului, constituie o vină, care atrage pedeapsa de către dreptatea divină, satisfăcându-se astfel ordinea morală călcată. Reiese de aici că păcatul strămoşesc poate fi cercetat: **a)** după latura lui materială, adică după modurile în care se manifestă el material, în conţinutul lui; **b)** după latura lui formală, adică după vină, care este nota lui specifică, aceasta dându-i caracterul de păcat, şi **c)** după pedepsele şi urmările lui în oameni, impuse de dreptatea dumnezeiască.

a) După partea lui materială, păcatul strămoşesc poate fi determinat în chip dublu, negativ şi pozitiv. Negativ, acest păcat constă în pierderea dreptăţii primordiale, adică în ieşire din comuniunea cu Dumnezeu, în retragerea harului divin şi, ca urmare, în alipirea de lumea materială; iar pozitiv, în alterarea chipului lui Dumnezeu în om, adică în coruperea naturii spirituale a omului, ceea ce se arată în întunecarea minţii, îndreptată mai mult spre cele materiale decât spre cele spirituale şi spre Dumnezeu, în înclinarea voinţei spre rău şi în pofta trupului, concupiscenţa.

Ambele elemente ale păcatului, negativ şi pozitiv, sunt inseparabil legate întreolaltă, nefiind decât două aspecte ale aceleiaşi realităţi. Inseparabilitatea lor rezultă din unitatea stării primordiale a omului. În această stare, dreptatea originară nefiind un dar suprapus firii, ci organic legată de firea omului, pierderea ei implică slăbirea minţii şi voinţei în care se manifesta.

b) După partea lui formală; teorii pentru explicarea vinei din păcat şi insuficienţa lor.

După partea lui formală, păcatul strămoşesc este vină în faţa lui Dumnezeu. Vina este raportul celui ce păcatuieşte cu dreptatea divină, care, pedepsind, restabileşte autoritatea ordinii morale tulburate. Fără vină, păcatul nu mai poate fi numit păcat, ci doar imperfecţiune, lipsă sau rău fizic. Deci păcat nu există decât acolo unde este vină. Şi dacă în toţi oamenii apare păcatul strămoşesc, înseamnă că în toţi există vina acestui păcat, care îi face responsabili în faţa dreptăţii dumnezeieşti. Sf. Scriptură, în locurile în care vorbeşte despre universalitatea păcatului strămoşesc, arată şi caracterul de vină al păcatului.

Nota de vină a păcatului este evidentă în păcatele personale ale omului. Dar nu tot atât de evidentă se arată în păcatul strămoşesc, pe care nu l-am săvârşit personal. Însă

ea reiese, într'o oarecare măsură, din analiza păcatului şi a stării pe care o produce el. Păcatul este atât fapta personală izolată (păcatul actual), cât şi dispoziţia păcătoasă generală (păcatul habitual), care stă la rădăcina tuturor păcatelor şi care, la rândul ei, se întăreşte prin acestea. Vina se găseşte atât în păcatul actual, cât şi în cel habitual, căci unde e păcat, acolo e şi vină. Păcatul implică vina. În păcatul strămoşesc se găsesc cele două aspecte ale păcatului, acela de faptă personală a lui Adam, pentru care evident că-i vinovat el, şi acela de dispoziţie păcătoasă, rezultată din prima călcare a voinţei divine şi transmisă şi nouă, ca viciozitate a naturii. Atât căderea personală cât şi stricăciunea naturii, rezultată din cea dintâi, sunt la fel de reale şi opuse ordinei morale stabilite de Dumnezeu. De aceea, şi în una şi în cealaltă se găseşte vina. Numai că urmaşilor lui Adam nu se impută păcatul ca faptă personală a lui Adam, ci ca dispoziţie sau stare păcătoasă a naturii fiecăruia. La Adam este o imputare directă, la urmaşi, imputare indirectă. Căci starea de păcătoşenie, implicit vina, produsă de fapta păcătoasă, vinovată, durează până la ştergerea păcatului, adică până la revenirea stării harice pierdute prin păcat. Până la recâştigarea harului, păcătosul este vinovat şi supus pedepsei dumnezeieşti, ca „fiu al mâniei". De aceea, Sfânta Scriptură spune că toţi ne naştem ca fii al mâniei dumnezeieşti (Ef 2, 3). Este starea de păcătoşenie reală, lăuntrică, în care ne naştem toţi, numită păcat strămoşesc. Harul iertării păcatului nu priveşte actul păcătos în sensul că, din petrecut, l-ar face nepetrecut – imposibilitate absolută – , ci în sensul că desfiinţează caracterul de vină al stării de păcătoşenie, izvorâtă din fapta păcătoasă, şi restaurează natura omului. Şi dacă iertarea este îndreptare şi transformare lăuntrică a omului, deci viaţă nouă, ca şi ştergere a vinei, înseamnă că în viaţa sau în starea cea veche a păcatului era prezentă vina pentru toţi, deşi fapta producătoare a acelei stări n'a fost săvârşită personal decât de cel dintâi om. Păcatul lui Adam ni se impută astfel indirect, fiindcă nu suntem autorii direcţi ai acestui păcat, adică nu-l avem după aspectul lui actual, ci-l moştenim, adică posedăm starea păcătoasă, izvorâtă din el şi opusă ordinei divine, avem aşadar acest păcat după aspectul lui habitual.

Prin *teoria* aceasta a *imputaţiunii indirecte*, admisă la ortodocşi, teologia ortodoxă nu pretinde că s'ar ridica vălul care acoperă misterul dogmei despre păcatul strămoşesc, în special despre vina legată de acest păcat. Rămâne de neînţeles cum Dumnezeu cel drept impută, oamenilor, păcatul strămoşului lor, ţinându-i vinovaţi şi pedepsind pe cei care n'au luat parte la acest păcat, ci numai au moştenit relele rezultate din el. Pentru raţiune, problema este insolubilă. Păcatul şi vina presupun voinţă liberă; iar în păcatul moştenit, libertatea voinţei este cu totul absentă. Absenţa libertăţii voinţei personale în acest păcat este faptul care împiedică înţelegerea de către noi a acestei dogme. De aceea, după unii teologi, ca Andrutsos, în locul încercărilor, zadarnice, de a explica vina noastră în păcatul strămoşesc, este mai bine să primim cu credinţă învăţătura Bisericii, recunoscând că misterul cuprins în ea depăşeşte înţelegerea noastră, întrucât este o hotărâre dreaptă dar misterioasă a lui Dumnezeu, un justum sed occultum Dei judicium, după expresia lui Bernard de Clairvaux. Nici una dintre teoriile propuse pentru explicarea trasmiterii vinei din păcatul strămoşesc nu lămuresc mulţumitor felul în care fapta lui Adam înfiinţează o vină pentru urmaşii lui, aşezând în aceştia o stare de adevărată păcătoşenie. Totuşi nu sunt cu totul lipsite de interes, nu atât pentru că ar mijloci înţelegerea, cât pentru că arată şi mai mult gravitatea problemei şi adâncimea misterului.

Amintim câteva dintre aceste teorii pe care le socotim reprezentative.

Teoria imputaţiunii externe, din veacul al XVI-lea, la Albertus Pighius sau Ambrosius Catharinus, socoteşte pe urmaşii lui Adam ca fiind puşi în raport de vinovăţie externă faţă de Dumnezeu, întrucât descind din Adam. Real, păcatul lui Adam rămâne numai al lui, dar ni se impută şi nouă din afară, în baza descendenţei noastre din Adam.

Teoria aceasta nu-şi găseşte temei în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, după care păcatul strămoşesc este păcat real în orice urmaş natural al lui Adam, păcat moştenit, nu numai imputat. Ea contrazice totodată şi noţiunea de Dumnezeu, care nu poate considera păcătos pe cel ce nu este în realitate şi nu poate pedepsi fără motiv pe cel vinovat. Tot aşa, din raportul dintre îndreptare şi păcat rezultă că, dacă îndreptarea este o refacere lăuntrică reală, şi păcatul strămoşesc este stare de păcătoşenie reală, nu numai imputare externă a păcatului protopărintelui.

Teoria care ar putea fi numită a *omului universal*, sprijinită pe Rm 5, 12, susţinută de Augustin şi apoi de mulţi teologi, consideră că Adam n'a păcătuit ca individ izolat, ci oarecum ca om universal, în care, în momentul căderii, se cuprindea întreaga natură omenească. Păcatul lui Adam este astfel păcatul omenirii întregi, pentru că prin el stricăciunea şi vina au devenit ale naturii umane cuprinse în el.

Teoria aceasta, numită de Andrutsos *„naturalistă"*, nu este suficient întemeiată pe Sfânta Scriptură, cum pretinde. Căci la Rm 5, 12 nu se explică chipul în care Adam devine cauza păcatului tuturor oamenilor – lucrul acesta nu se explică nicăieri în Sfânta Scriptură –, ci numai se arată realitatea păcatului strămoşesc şi izvorul acestuia în păcatul lui Adam. Teoria nu se acordă nici cu raţiunea şi cu experienţa. Căci nu se poate concepe că toţi oamenii ar fi existat în Adam ca persoane, cugetând şi voind împreună cu el. Tot aşa, nici voinţa lui Adam nu poate fi socotită ca voinţă a neamului omenesc. Voinţa fiecărui om este voinţă proprie şi personală, neexistând înainte de existenţa persoanei, astfel că nu poate exista actual şi personal în strămoş, ci numal general şi virtual, ca element al naturii omeneşti.

Mai departe, teoria duce la responsabilitatea urmaşilor pentru greşelile şi caracterul moral al înaintaşilor, întrucât se cuprind în aceştia. Lucru inadmisibil din punct de vedere moral deoarece urmaşii nu contribuie cu nimic la formarea înaintaşilor. Numai raportul invers ar fi de înţeles ca ascendenţii să fie răspunzători de caracterul descendenţilor, dar aceasta nu intră în discuţie. Existenţa virtuală a urmaşilor în înaintaşi şi moştenirea unor dispoziţii şi înclinaţii nu explică nimic, de vreme ce e sigur că nu se moştenesc stări morale. Dacă în realitatea socială, copiii suportă uneori consecinţele faptelor vinovate ale părinţilor, totuşi nu sunt moralmente vinovaţi, decât dacă personal s'au făcut părtaşi la faptele părinţilor.

Teoria păcatului strămoşesc ca păcat al naturii (peccatum naturae) încearcă să explice vina pentru urmaşi din păcatul strămoşesc, prin aceea că ea zace în natura moştenită de la Adam, nu în persoana lor. N'am săvârşit păcatul lui Adam în persoana noastră, deosebită de a lui Adam, dar l-am săvârşit în natura noastră, care este aceeaşi cu a lui Adam şi pe care o moştenim de la el. Datorită naturii noastre comune, păcatul şi vina lui Adam este păcatul şi vina noastră. Păcatul lui Adam este păcatul naturii omeneşti.

Ca şi teoria precedentă, şi această teorie nu face decât să exprime realitatea universală a păcatului strămoşesc, dar fără să explice chipul cum păcatul săvârşit de protopărinte în rai înfiinţează o stare de păcătoşenie adevărată în toţi oamenii care îi urmează. Descendenţa după natură nu-i suficientă pentru întemeierea vinei

în urmaşi, pentru un păcat pe care nu l-am savârşit. Căci, după observaţia lui Becker, oare dacă toţi oamenii de azi ar fi de acord în săvârşirea unui păcat, urmaşii lor ar fi vinovaţi de aceasta, numai fiindcă prin natura lor se află în oamenii de azi? Deci, descendenţa după natură trebuie neapărat dublată de o hotărâre pozitivă a lui Dumnezeu, prin care să se stabilească o legătură morală între Adam şi urmaşii lui.

Teoria păcatului formal sau „federalistă", în vază la romano-catolici şi corespunzând spiritului lor juridist, caută să explice vina din păcatul strămoşesc ca rezultând dintr'un contract între Dumnezeu şi Adam, ca reprezentant juridic al tuturor oamenilor. Adam, putând păstra pentru sine starea primordială, o putea transmite urmaşilor ca un bun al lor; pierzând-o însă, a pierdut şi pentru urmaşi. Analogia cu tutorele, reprezentantul juridic al minorului, în numele căruia tutorele poate încheia contracte, ca şi analogia cu Hristos, Care săvârşeşte mântuirea ca reprezentant al întregii omeniri, încearcă să aducă teoriei un sprijin în plus.

Înrudită cu aceasta este teoria aligaţiunii, după care Dumnezeu, printr'o hotărâre a Sa (decretum alligativum), comunicată lui Adam, a stabilit o legătură morală între voinţa lui Adam şi voinţa urmaşilor lui, cuprinzând voinţa celor din urmă în voinţa celui dintâi. Prin aceasta, comportarea lui Adam în rai faţă de Legea divină este comportarea tuturor urmaşilor lui. Dacă Adam ar fi păzit porunca, toţi s'ar fi împărtăşit din meritul lui, ar fi fost propriu-zis meritul tuturora. Dar fiindcă Adam a călcat porunca, au călcat-o toţi. Fapta lui este fapta lor, fiindcă voinţa lui este voinţa lor.

Prin aceste teorii se revine la o imputare externă a păcatului, considerat doar ca vină şi pedeapsă, fără să se caute o întemeiere obiectivă a vinei în stricăciunea naturii. Slăbiciunea lor constă în caracterul lor strict juridic. Căci păcatul nu-i simplă vină, ci şi modificare a naturii în adâncurile ei şi transmis cu aceasta tuturor, printr'o împărtăşire tainică dar reală cu păcatul lui Adam. Mai mult, vina însăşi din păcatul strămoşesc se reduce la un decret arbitrar al lui Dumnezeu, a cărui dreptate nu se mai arată activă în acest act. Este de neînţeles cum Dumnezeu ar fi legat soarta omenirii întregi de hotărârea unui singur om. Despre o delegaţie dată lui Adam nu putea fi vorba, căci el nu putea reprezenta persoane care încă nu existau şi nu poate fi compatibil cu dreptatea divină, ca el să primească dreptul să decidă asupra soartei lor. Iar în Revelaţia dumnezeiască nu aflăm nicăieri nici un indiciu că Adam ar fi fost instituit reprezentant moral şi juridic al omenirii. Analogia cu mântuirea în Hristos nu aduce nici o lumină în susţinerea acestei teorii, căci deşi Hristos este reprezentantul omenirii păcătoase, nimeni nu beneficiază de roadele mântuirii decât din momentul renaşterii duhovniceşti. Dar păcatul strămoşesc nu este aşa, el transmiţându-se tuturor ca moştenire. Nepotrivită este şi analogia cu tutorele. Acesta, în temeiul unei legi, administrează bunurile minorului, în interesul acestuia, dar nimeni nu se gândeşte că o vină morală a tutorelui ar putea trece asupra minorului.

c) Păcatul sub aspectul pedepsei

Sub aspectul pedepsei, păcatul strămoşesc atrage inevitabil, pentru toţi oamenii, o serie de urmări pe care le-am înşirat. Pedeapsa trebuie să urmeze păcatului, pentru că ordinea morală fiind tulburată şi nesocotită prin săvârşirea lui, trebuie să se restabilească prin pedeapsă autoritatea ordinei şi să se adeverească realitatea dreptăţii dumnezeieşti. Prin pedeapsă, păcătosul simte puterea ordinii morale, pe care a nesocotit-o. Pedeapsa este astfel satisfacţia sau cinstirea pe care păcătosul o dă ordinii morale, pe care a nesocotit-o. Urmările păcatului fiind pedepse, până la renaşterea duhovnicească prin Botez, şi dispoziţia păcătoasă moştenită de oameni, cu originea în căderea protopă-

rintelui, este şi o pedeapsă de la Dumnezeu pentru acea cădere, nu numai o simplă urmare naturală a ei. Căci şi această dispoziţie păcătoasă are caracterul păcatului, fiind opusă ordinii morale, şi deci este o pedeapsă.

Pedepsele dictate de dreptatea dumnezeiască se reflectează în spiritul păcătosului prin sentimentul vinovăţiei şi prin mustrările de conştiinţă şi se suportă în parte prin relele diferite din lumea materială şi din cea socială. Însă pedeapsa cea mai mare pentru păcatul strămoşesc este moartea. *„Plata păcatului este moartea"* (Rm 6, 23). Ea este de trei feluri: trupească, sufletească şi veşnică. Moartea trupească, încetarea vieţii de aici sau despărţirea sufletului de trup, deşi rezultă din natura trupului, este totuşi urmare şi pedeapsă pentru păcatul originar, cum învaţă Biserica, după Sfânta Scriptură, care pune moartea în legătură cauzală cu păcatul (Fc 2, 17; 3, 17; Rm 5, 12). Apărând moartea ca rezultat al firii trupului, unii eretici i-au contestat caracterul de pedeapsă şi orice legătură cu păcatul. Privit în structura lui, trupul tinde fireşte spre moarte, ca fiind constituit din aceleaşi elemente ca şi restul lumii fizice, căreia aparţin descompunerea şi stricăciunea. Dar Revelaţia divină ne spune lămurit că omul, în stare primordială, era destinat şi nemuririi fizice şi că moartea n'ar fi avut putere asupra lui, dacă n'ar fi căzut. Omul avea să moară numai dacă avea să păcătuiască (Fc 2, 17). Aceasta înseamnă că nemurirea trupească îi era dată ca putinţă de a nu muri, ca un privilegiu special în virtutea căruia, prin puterea dumnezeiască, omul ar fi evitat moartea, dacă rămânea în comuniune cu Dumnezeu. Cum legea naturală a descompunerii n-avea putere asupra omului în paradis, Adam, prin cădere, fu îndepărtat de acolo şi supus legii naturale, pierzând nemurirea. Astfel, deşi nu străină naturii trupului, moartea este totuşi pedeapsă pentru păcat.

Moartea sufletească este ruperea legăturii harice dintre Dumnezeu şi om, părăsirea comuniunii cu Dumnezeu şi intrarea în robia păcatului. Moartea sufletească se opune dreptăţii (Rm 6, 16). După cum păcatul este spre moarte, aşa ascultarea de Dumnezeu este spre dreptate. Fiind decădere morală şi stare de păcat, moartea sufletească face parte mai mult din conţinutul păcatului strămoşesc, ca parte materială a lui, decât din urmările acestui păcat.

Moartea veşnică, separaţia veşnică de Dumnezeu, este fără îndoială pedeapsă şi urmare a păcatului originar. Ea este condamnare veşnică, neputinţă de a intra în împărăţia lui Dumnezeu, *„pentru că păcatul unuia duce la osândă... şi prin greşeala unuia, toţi oamenii au fost osândiţi"* (Rm 5, 16, 18), până la mântuirea prin Hristos. *„Precum întru Adam toţi mor, aşa întru Hristos toţi vor învia"* (1 Co 15, 22). Se înţelege, apoi, şi de la sine, că cel care voluntar se îndepărtează de Dumnezeu, rupând prin păcat legătura cu El, nu se poate bucura de mărirea împărăţiei dumnezeieşti.

În sfârşit trebuie notat că, prin mântuirea în Hristos, pedepsele şi urmările păcatului strămoşesc pierd caracterul lor de pedeapsă. Pentru cei înfiaţi prin Hristos, necazurile şi suferinţele din această viaţă, rezultate din păcatul adamitic, sunt prilejuri de exercitare a puterilor morale şi de întărire în virtute, ca şi de arătare a lucrurilor şi măririi lui Dumnezeu (In 9, 3; Rm 8, 17-19). Chiar moartea fizică pierde, în omul renăscut în Hristos şi eliberat de păcat şi de vină, ascuţişul şi puterea ei înfricoşătoare (1 Co 15, 55; Evr 2, 15), fiind aşteptată cu linişte şi seninătate, ca trecere de la cele pământeşti şi stricăcioase în veşnica împărăţie a lui Dumnezeu. În ce priveşte moartea veşnică, este evident, după Revelaţie (1 Co 15, 22), că ea se desfiinţează în Iisus Hristos.

Cuprins

PARTEA I. TEOLOGIA DOGMATICĂ GENERALĂ SAU PRINCIPIALĂ ŞI SIMBOLICĂ

1. INTRODUCERE GENERALĂ
1.1. Numirea de „Teologie Dogmatică şi Simbolică 7
1.2. Teologia Dogmatică şi Simbolică şi celelalte discipline teologice; Metoda şi folosul ei 13
1.3. Istoria Teologiei Dogmatice şi Simbolice 21
1.4. Teologia Dogmatică şi Simbolică în romano-catolicism 38
1.5. Curente, şcoli şi lucrări dogmatice şi simbolice reprezentative în protestantism (până la începutul sec. al XIX-lea)....46
1.6. Curente, şcoli şi lucrări dogmatice şi simbolice reprezentative în protestantism (de la începutul sec. al XIX-lea până la jumătatea sec. al XX-lea) 55
1.7. Obiectul Teologiei Dogmatice şi Simbolice. Dogmă şi teologumenă 66
1.8. Notele caracteristice ale dogmei 73
1.9. Dogmă şi raţiune, dogmă şi viaţă 79
1.10. Formarea dogmei 85
1.10.1. Factorii şi elementele care colaborează la formarea dogmelor 85
1.10.2. Etapele formării dogmelor 88
1.11. Dogmă şi dogmatică 91
1.12. Dogmatizare şi adogmatism 97
1.13. Cunoaşterea dogmatică 102
1.14. Rolul iubirii în cunoaşterea supranaturală Revelaţie, inspiraţie şi asistenţa Sfântului Duh 109
1.15. Cunoaşterea dogmatică Condiţiile progresului în această cunoaştere 119
1.16. Anexă. Puterea evocatoare a dogmei 124
1.17. Analogia 127
1.18. Simbolismul 133

2. IZVOARELE TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE
2.1. Întâiul principiu al Teologiei Dogmatice şi Simbolice; Sfânta Scriptură....139
2.2. Al doilea principiu al Teologiei Dogmatice şi Simbolice: Sfânta Tradiţie....144
2.3. Aspectul statornic al Tradiţiei şi putinţa de acomodare a Bisericii prin iconomie 149
2.4. Aspectul dinamic al Tradiţiei; exagerările „implicitului revelat" şi „virtualului revelat" la romano-catolici 154
2.5. Factorii activi în Tradiţia Dogmatică Dinamică; păstrarea integrală a Tradiţiei Apostolice; Tradiţia „Tainică"....160

3. CĂLĂUZELE TEOLOGIEI DOGMATICE ŞI SIMBOLICE
3.1. Mărturisirile de credinţă şi catehismele Bisericii Ortodoxe. Partea istorică....165
3.1.1. Principalele Mărturisiri de credinţă ale Bisericii Ortodoxe....165
3.1.2. Mărturisirile secundare ale Bisericii Ortodoxe 181
3.2. Mărturisirile de credinţă şi catehismele Bisericii Ortodoxe. Partea doctrinară .190
3.3. Cărţile simbolice romano-catolice 198

3.4. Cărţile simbolice protestante; valoarea lor în protestantism 204
3.5. Principiul subiectiv al Teologiei Dogmatice şi Simbolice.
Credinţa, pătrundere în lumea supranaturală a Bisericii 216
3.6. Ştiinţă şi cugetare în domeniu dogmatic şi simbolic
Teologia Dogmatică, ştiinţă teologică 224
3.7. Teologia Dogmatică şi Filozofia în Biserica Ortodoxă 227
3.8. Subiectul şi spaţiul Teologiei Dogmatice şi Simbolice
Biserica, subiect şi spaţiu al Teologiei Dogmatice şi Simbolice 231
3.9. Esenţa doctrinală a celor trei mari confesiuni creştine 234
3.9.1. Caracterizare generală 234
3.9.2. Exemplificare 239

PARTEA A II-A. TEOLOGIA DOGMATICĂ SPECIALĂ ŞI SIMBOLICĂ

1. DUMNEZEU UNUL ÎN FIINŢĂ
1.1. Cunoaşterea lui Dumnezeu în Ortodoxie. În ce fel cunoaştem pe Dumnezeu.....249
1.2. Fiinţa şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu. Partea I 257
1.3. Fiinţa şi lucrările necreate ale lui Dumnezeu. Partea a II-a 262
1.4. Atributele lui Dumnezeu 267
1.4.1. Obârşia divino-umană a atributelor dumnezeieşti 267
1.4.2. Formularea şi împărţirea atributelor dumnezeieşti 273
1.4.3. Atributele naturale 278
1.4.4. Atributele intelectuale şi atributele morale 285

2. DUMNEZEU ÎNTREIT ÎN PERSOANE. DOGMA SFINTEI TREIMI
2.1. Descoperirea Sfintei Treimi în afara Noului Testament 291
2.2. Descoperirea Sfintei Treimi în Noul Testament 297
2.3. Formularea dogmei Sfintei Treimi în tradiţia creştină 300
2.4. Explicarea terminologiei trinitare 306
2.5. Erezii atitrinitare 311
2.6. Distincţiile şi antinomiile dogmei Sfintei Treimi 317
2.7. Dumnezeu Tatăl. Dumnezeu Fiul. Dumnezeu Duhul Sfânt 322
2.8. Perihoreza şi aproprierea 328
2.9. Adaosul Filioque 332
2.10. Explicarea formulei διὰ τοῦ Υἱοῦ
şi trimiterea temporală a Sfântului Duh 346
2.11. Noua atitudine a unor teologi ruşi cu privire la „Filioque".....350

3. DUMNEZEU CREATORUL ŞI DUMNEZEU PRONIATORUL
3.1. Acţiunea creatoare şi proniatoare a lui Dumnezeu 357
3.2. Providenţa dumnezeiască. Deismul 366
3.3. Crearea lumii nevăzute 373
3.4. Crearea lumii văzute 387
3.5. Antropologia creştină.....390
3.6. Deosebiri interconfesionale asupra antropologiei.....405
3.7. Căderea în păcat. Fiinţa şi urmările păcatului strămoşesc.....412